بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الثاني في الجواهر والأعراض وفيه فصول خمسة أربعة منها في الجواهر والخامس في الأعراض ووجه تقديم مباحث الجواهر على مباحث الأعراض ظاهر لتقدم الجوهر طبعا فناسب التقدم وضعا ومنهم من عكس نظرا إلى أنه قد يستدل بأحوال بعض الأعراض على أحوال الجواهر فلا يحتاج إلى الحوالة وهذا ضعيف لأن ذلك قليل ومع ذلك فالقدر المحتاج إليه من ذلك على وجه يحتاج بذلك الوجه إليه معلوم وغير محتاج إلى الحوالة وذلك كأحوال الحركة والسكون التي قد يستدل بها على حدوث الأجسام وكقطع المسافة المتناهية في زمان متناه المستدل به على عدم تركب المسافة من الأجزاء التي لا تتجزى وكمعرفة السطح والزاوية القائمة المحتاج إليها في تعريف الجسم فلا يصلح أن يترك لأجله مخالفة الوضع الطبع مما لا ينبغي أن يقع من المحصلين من غير ضرورة وأما ترجيح نظر تقدم الجواهر بقوة العلية بالنسبة إلى جميع أفراده بخلاف علة تقديم الأعراض فإنها يجري في البعض ويحتاج في التعميم إلى عدم ملائمة التوسط فمعارض بترجيح العكس من حيث أن التوقف في الأول إنما هو بحسب الوجود الخارجي بخلافه فإنه بحسب الوجود الذهني الذي هو مناسب لباب الوضع والتعليم كما لا يخفى

الفصل الأول في الجواهر ليس المراد بالجواهر ههنا ما هو المراد بها في مقابلة الأعراض فإن الفصول الأربعة كلها في الجواهر بل الجواهر بهذا المعنى المراد ههنا الجواهر من حيث هي جواهر من غير تخصيصها بالمادية أو المفارقة فبيان ذلك أن البحث في هذا المقصد مقصور على الجواهر والأعراض ولما أراد تقديم الجواهر لما ذكرنا أخر البحث الفصل الخامس عن الفصول الأربعة المتقدمة عليها كلها في الجواهر لكن البحث عن الجوهر إما بحث عن أحوال الجوهر من حيث هو جوهر لا من حيث أنه مادي أو مجرد وإما بحث عن أحوال الجوهر من حيث هو جوهر مادي

الجسم

الجسم منقسم الى الفلكي والعنصري بحيث يخالف احوال كل منهما احوال الآخر فالبحث عن الجسم اما بحث عن احوال تعرض من حيث هو جسم اعم من ان يكون فلكيا او عنصريا او عن ما تعرضه من حيث هو فلكي او من حيث هو عنصري فعقد اربعة فصول لاجل البحث عن احوال الجواهر مطلقا الاول في الجواهر من حيث العموم الثاني

الاول في الاجسام من حيث الخصوص الثالث في الاجسام من حيث العموم الرابع في الجواهر المجردة ووجه الترتيب ان جهة العموم اقدم عند العقل وجهة الخصوص اقدم عند الحس وفي احوال الجواهر كلاهما عقلي لان الحس لا ينال انواع الجواهر من حيث هي انواع وفي احوال الاجسام جهة الخصوص حسية ففي الجواهر قدم جهة العموم وهو الفصل الاول وقدم البحث عن الاجسام على الجواهر المجردة لكون الاجسام اقرب الينا كما قالوا في تقديم الطبيعي على الالهي وقدم في بحث الاجسام البحث عن جهة الخصوص وهو الفصل الثاني على البحث عن جهة العموم وهو الفصل الثالث لما ذكرنا واخر المبحث عن المجردات الى الفصل الرابع فان قلت قد ذكر في الفصل الاول تحقيق ماهية الجسم وبيان بعض احواله فكيف يكون ذلك بحثا عن الجوهر من حيث هو جوهر قلت الجوهر ينقسم بالقسمة الاولية الى الجسم وغيره وقد تحقق في موضعه ان قيود الاقسام الاولية انما هي احوال للمقسم من حيث نفسه لا الاقسام ولذا عد الشيخ الاستقامة والانحناء من الاعراض الذاتية للخط مع ان كلا من الخط المستقيم والمنحني قسم منه فالبحث عن الجسم في هذا الفصل بحث عن كون الجوهر جسما فهو بحث في الحقيقة عن الجوهر نفسه نعم البحث فيه عن المكان والجهة انما وقع بالتبع لمزيد اختصاصهما به من حيث لا يتصور الجسم منفكا عنهما كما قرر من تتمة تحقيق ماهية الجسم كما ستجي واما ما يتلوه في هذا الفصل من احوال العرض فانما هو بالعرض وذلك لشمول المباحث هذا وفي هذا الفصل مقدمة هي في الحقيقة مقدمة للمقصد وعدة مسائل اما المقدمة ففي قسمة الممكن الى الجوهر والعرض على ما قال الممكن اي الممكن الوجود الذي قد سبق انقسام الموجود اليه والى الواجب الوجود اما ان يكون موجودا في الموضوع والمراد من كون الشيء في الشيء ههنا وان كان يطلق على معان مختلفة ككون الجزء في الكل والكلي في الجزئي وكون الجسم في المكان وفي الزمان وكون الشيء في الخصب والراحة والمرض والصحة هو حلوله فيه وهو ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده في ذلك الشيء بعينه لا بمعنى ان يكون الوجودان متحدين حقيقة كما قد يتوهم فانه باطل اذ يصح ان يقال العجب ان السواد في نفسه قائم بالجسم كيف وامكان وجود الشيء في نفسه مغاير لامكان وجوده في غيره بالضرورة بل بمعنى ان يكونا متحدين في الاشارة الحسية اي بحيث لو اشير الى احدهما كانت تلك بعينها اشارة الى الآخر سواء كانت الاشارة تحقيقا او تقديرا وانما اعتبرنا الحيثية لئلا ينتقض بحلول الاعراض في المجردات ومنع كونها كلها مكابرة لا يسمع وانما اعتبرنا الاتحاد لئلا ينتقض بالاطراف المتداخلة وانما اعتبرنا التعميم لئلا ينتقض بحلول الاطراف في المحال وشارح المقاصد قبلنا ذكر مطابقا للمواقف ان معنى وجود العرض في المحل هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله بحيث يكون الاشارة الى احدهما هو الاشارة الى الآخر فالحق في تحقيقه ان ذلك الملاقاة موجود بالتمام لا على سبيل المماسة والمجاورة بل بحيث لا يكون بينهما تباين في الوضع ويحصل للثاني صفة من الملاقاة كملاقاة الهواء للجسم يسمى حلولا والموجود الاول حالا والثاني محلا انتهى ولعل هذا هو المراد من قولهم ان الحلول هو الاختصاص الناعت هذا والموضوع قد يفسر بالمحل المستغني عن الحال وقد يفسر بالمحل

المقوم بنفسه يرجع الاخيران الى شئ واحد لان الشئ ما لم يتقوم بنفسه لا يقوم غيره وقد يراد من المقوم

بنفسه المقوم لا بالحال فيصير اعم ويرجع الى الاول والتحقيق انه يجب كون الموضوع متقوما من دون

الحال واما انه هل يجب مع ذلك كونه مستغنيا في التقوم عن الغير مطلقا ام لا فعند من يجوز كون العرض

موضوعا للعرض لا يجب ذلك وعند من لا يجوز فواجب والمص لما قال بالمباينة بين الموضوع والعرض

فلا ينبغي تفسير الموضوع في كلامه بالمستغنى عن الحال فقط وهو العرض اولا وهو الجوهر فظهر من هذا

التقسيم تعريف الجوهر والعرض ايضا فالعرض هو الممكن الموجود في الموضوع والجوهر هو الممكن الموجود

لا في الموضوع سواء لم يكن موجودا في شئ اصلا كالجسم او كان موجودا في المحل دون الموضوع كالصورة

الحالة في الهيولى فالمحل اعم من العرض والمادة والموضوع وبينهما ان هذا هو تعريفهما عند من لا يقول

بجنسية شئ منهما لما تحته واما عند من يقول بجنسية الجوهر لما تحته فسنعرف ما هو مراده من الجوهر

هذا على راى الحكماء واما على راى المتكلمين فالموجود اما قديم وهو الله سبحانه واما محدث وهو اما متحيز

وهو الجوهر او حال فيه وهو العرض هذا هو بيان المقدمة واما المسائل فالاولى في تقسيم الجوهر الى

اقسامه الخمسة على ما قال وهو اى الجوهر اما مفارق اى عن الوضع في ذاته وفعله بان لا يكون ذاته قابلا

للوضع ولا فعله يتوقف على توسط الوضع وهو العقل او مفارق في ذاته دون فعله وهو النفس

او مقارن للوضع فاما ان يكون محلا لجوهر اخر وهو المادة اى المحل المتقوم بالحال او يكون حالا في جوهر

اخر وهو الصورة اى الجسمية ان كانت مشتركة بين الاجسام كلها او النوعية ان كانت مختصة بنوع

نوع منها او مركب منهما اى من الجوهرين الحال والمحل وهو الجسم الطبيعي والشارح القوشجي فسر

المفارق بعين المادة والمقارن لها ثم اورد عليه بان في جعل المادة من اقسام المقارن للمادة نوع خروج

وكذا في استعمال المادة قبل ان يخرج من التقسيم ثم قال فالاولى ان يبدل المقارن بغير المفارق ويجعل

التقسيم الى المفارق وغيره عن التقسيم الى المادة وغيرها وانت خبير بانه على هذا التقدير ايضا لا يجب

ان يكون المراد من المادة هو المحل المتقوم بالحال لما ذكره فان المادة معنى اعم منه ومن الموضوع

من نفس الجسم ومن الاجزاء التي لا يتجزى الا ترى ان الطوايف كلها يطلقون لفظ المادة والمادي مع ان

غير المشائين لا يقولون بالمادة بمعنى المحل المتقوم بالحال بل تفسير المفارق بالمفارق عن المادة هنا

غير صحيح والا لزم كون الجسم على مذهب المص غير مادي بل من المجردات اذ يصدق عليه المفارق بهذا

المعنى هذا واما الاعتراض المشهور عن الامام وهو انه لا بد من الدلالة على ان الجوهر المركب من الجوهرين

الحال والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد في وجود جوهر غير جسماني يكون مركبا من الجوهرين احدهما

حالا في الاخر مقوما له فانما يرد على من قسم الجوهر هكذا الجوهر اما ان يكون محلا لجوهر اخر وهو الهيولى

او يكون حالا في جوهر اخر وهو الصورة او يكون مركبا منهما وهو الجسم الطبيعي او لا يكون حالا ولا محلا

ولا مركبا منهما وهو اما مدبر للجسم وهو النفس او لا وهو العقل على ما ذكره الشيخ القديم في صدر الكتاب

ونقل المحشي الشريف اعتراض الامام عليه هنا ايضا واما على تقسيم المص حيث اعتبر المقارنة في الجوهرين

الحال والمحل فلا يرد اصلا لان الهيولى الخارجة عن تقسيمه هو الجوهر المقارن المحل لجوهر اخر والصورة

هو

هو الجوهر المفارق المركب منهما فلا وجه لقول المحقق الدواني ان المادة على ما خرج من تقسيمه هو الجوهر الذي

محله جوهر آخر فالمركب المذكور داخل فيما يقارن المادة على مقتضى تقسيمه فتدبر فعلى هذا التقسيم لو فرض

جوهر مركبا من الحال والمحل المجردين يكون داخلا في العقل والنفس على ان الاحتمال المذكور لا يقدح في

ذلك التقسيم ايضا اذ لم يدع احد حصرا عقليا والحصر الاستقرائي لا يقدح فيه احتمال القسم الآخر البتة

لا يقال هذا اعتراض على حصر الجوهر المركب من الحال والمحل في الجسم والجوهر المحل في الهيولى والجوهر الحال

في الصورة وذلك لازم من التقسيم لانا نقول هذا ايضا حصر استقرائي لا عقلي فلا يقدح فيه الاحتمال

هذا فان قلت كيف جعلوا الجسم المركب من قسمي الجوهر قسما منه ولو جاز كون المركب من قسمي الشيء قسما

لم ينحصر قسمته ابدا قلت المركب من قسمي الشيء اذا لم يعتبر بوحدة حقيقية لم يجز جعله قسما منه لوجوب اعتبار

الوحدة في المقسم واما اذا قام به الوحدة الحقيقية فلا منع من كونه قسما منه وبهذا يندفع النقض بمجموع

الهيولى والصورة النوعية على تقدير حلولها في الهيولى وبمجموع الصورتين على تقدير حلولها في الجسمية

وذلك لانه ليس لشيء من هذين المجموعين وحدة حقيقية على حدة فان قلت تقسيم المص الجوهر اولا الى المفارق

والمقارن يشعر بان لا يكون هذه الاقسام اولية للجوهر قلت الاقسام الاولية للشيء ما يصح انقسامه اليها

من حيث هو من دون ان يتخصص اولا بامر آخر والجوهر كذلك فانه يتخصص من حيث هو جوهر بان يكون عقلا

او نفسا الا انه يتخصص اولا بالمقارنة ثم يكون عقلا او نفسا بل هي من اللوازم المتأخرة كيف وليست الا امرا

سلبيا او اضافيا والاحسن في التقسيم ما افاده الشيخ في الهيات الشفاء وهو ان الجوهر اما جسم او غير جسم

فان كان غير جسم فاما ان يكون جزء جسم او لا يكون جزء جسم بل يكون مفارقا للاجسام فان كان جزء

جسم فاما ان يكون صورته واما ان يكون مادته وان كان مفارقا فان كان له علاقة تصرف ما في الاجسام

بالتحريك ويسمى نفسا او يكون منزها عن المواد من كل جهة ويسمى عقلا وهذا اعني تقسيم الجوهر الى الخمسة

المذكورة هو رأي المشائين من الحكماء واما عند الاقدمين منهم فالجوهر ان كان متحيزا فجرمانية فهو الجسم

لا غير اذ لم يثبت عندهم وجود جوهر حال هو الصورة وآخر محل هو الهيولى وانما الهيولى اسم للجسم من حيث

تقبله الاعراض المحصلة للاجسام المتنوعة والصورة اسم لتلك الاعراض وان لم يكن متحيزا فروحاني وهو

النفس او العقل واما عند المتكلمين فالمتحيز ان لم يقبل القسمة اصلا فهو الجوهر الفرد والا فهو الجسم هذا

عند الاشاعرة وعند المعتزلة ان قبل القسمة في جهة فقط فهو الخط وان قبل في جهتين فقط

فهو السطح والا فهو الجسم المسئلة الثانية في نسبة الجواهر بعضها الى البعض والى الاعراض باعتبار

اتصافها بالحالية والمحلية فالموضوع كما عرفت اخص مطلقا من المحل وقد تقرر في موضعه ان نقيض الاخص

مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم المطلق فكل ما هو موضوع فهو محل ولا عكس وكل ما ليس بمحل ليس بموضوع

ولا عكس هذا معنى قوله والموضوع والمحل يتعاكسان وجودا وعدما في العموم والخصوص وكذا العرض

اخص من الحال لان الحال قد يكون جوهرا فلا يكون في الموضوع بل في المادة والعرض لا يكون الا في الموضوع

واليه اشار بقوله وكذا الحال والعرض اي كل عرض فهو حال ولا عكس وكل ما ليس بحال ليس بعرض ولا عكس

وبين الموضوع والعرض مباينة بناء على كون الموضوع هو المحل المقوم بنفسه فان العرض لا يقوم بنفسه بل

يحتاج في تقومه الى الموضع فلا يكون العرض موضوعا وبين المحل والعرض عموم وخصوص من وجه فان الحركة عرض ومحل للسرعة فهي مادة الاجتماع والعرض فقد لا يكون محلا كالسرعة والمحل فقد لا يكون عرضا كالجسم وكذا بين المحل والحال عموم وخصوص من وجه فمادة الاجتماع هي الحركة ايضا فانها حالة في الجسم ومحل للسرعة والمحل فقد يكون حالا كالهيولى بالنسبة الى الصورة والحال قد لا يكون محلا كالسرعة الحالة في الحركة والى هذين اشار بقوله ويصدق العرض على المحل وكذا يصدق الحال ايضا على المحل على ان يكون والحال عطفا على العرض لا على المحل على ما حمله الشارحون لان النسبة بين الحال والعرض قد عرفت فيلزم التكرار كذلك جزئيا لا كليا اي يصدقان بعض المحل عرض او حال ولا يصدق كل محل عرض او حال وانما قال ذلك ليظهر مادة الافتراق من جانب المحل فانه يحصل محل لا يكون عرضا ولا حالا واما مادة الافتراق من جانب العرض والحال فيفهم من عكس هذا الصدق فان هذا الكلام كما يدل على صدق العرض والحال على المحل بطريق الكلية يدل على صدق المحل على العرض والحال لزوما فيكون جزئيا حالا لا كليا الصدق فمن المسئلة الثالثة في نفي جنسية الجوهر والعرض لما تحتهما وعبر عنه بقوله والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لان الجوهر والعرض لما كانا من المحمولات بالمواطاة كانا امرين عقليين كليين لان الجزئي الحقيقي لا يكون محمولا كليا فلو ثبت كونهما خارجين عما تحتهما لزم ان يكونا من المعقولات الثانية اذ ليس في الجسم مثلا امر متحقق زايد على ذاته هو الجوهرية ولا في السواد مثلا امر زايد على ذاته هو العرضية واما نفي جنسيتهما وكونهما خارجين عما تحتهما فاحتج عليه بوجوه ضعيفة الاول انما نحتاج في اثبات جوهرية كثير من الجواهر كالنفوس الناطقة والصور النوعية وكذا في اثبات عرضية كثير من الاعراض كالمقادير والاضواء والالوان الى نظر واستدلال ولذلك اختلف في كل ذلك وما كان كذلك لا يكون ذاتيا لان ذاتي الشيء بين الثبوت له والى هذا اشار بقوله لتوقف نسبتهما على وسط ويجيب عنه بان ذاتي الشيء انما يكون بين الثبوت له اذا كان ذلك الشيء معلوما بالكنه وكونها ذكر من الامثلة كل ممنوع فان المتصور من النفس انما هو المدبر للبدن وهو وجه من وجوهها وكذا الحال في سايرها فلو كانت معقولة بالكنه امكن ان لا يحتاج فيها الى دليل اصلا فان قيل علم النفس بذاتها حضوري على ما تقرر وهو عين ذاتها المخصوص وكنهها واما المدبر للبدن فهو معلوم بالعلم الحصولي قلنا نعم لكن اكثر الناس غافلون عن ذلك فان العلم لا يستلزم العلم بالعلم فمن كان شاعرا بشاهده لذاته لا يشك في كونه قائما بذاته ولا يحتاج الى استدلال في ذلك فانما الحاجة اليه للغافلين ولذلك لا يختفوا نكل ما يقال في الاستدلال على جوهرية النفس وليس بدليل حقيقة فاعقل ولا تكونن من الغافلين الثاني انهما يقالان على ما تحتهما بالتشكيك فان الجواهر المجردة اقدم واولى بالجوهرية من غيرها اذ لا معنى لكون حقيقة اولى بشيء الا كون الآثار الثابتة له اكثر او بالفعل وكما ان الجوهر لا شك في كونها كل للمجردات بالنسبة الى الماديات وكذا في الاعراض القارة اولى من العرض الغير القار بالعرضية وما كان ذاتيا للشيء لا يكون مقولا بالتشكيك بالنسبة اليه كما سيأتي قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء زعم قوم ان لفظ الجوهر ان اريد اطلاقها على الاجسام وحدها امكن ان يقال على التواطؤ وعلى القول الجنسي واما على معنى اعم من الجسم فانما يقع بالاتفاق والتشكيك ووقوع الموجود وذلك لان الهيولى والصورة اقدم في معنى الجوهرية من المركب والمفارق الذي هو سبب

وجودهما وسبب قوام احدهما بالاخر هو اقدم من جميع ذلك وان المبادي لا يقع مع ذوات المبادي في مقولة واحدة ومع ذلك فقد اعترفوا بان كونها موجودة لا في موضوع امر مشترك فيه جميعها وان كان الموجود لا في موضوع لبعضها قبل بعض وقالوا ان الوجود اذا كان يقال على هذه بالتقدم والتاخر فليكن قولنا لا في موضوع يريد به ما هو معنى سلبي ليس يجعل الوجود فيها على مرتبة واحدة انتهى والبه اشار بقوله ولاختلاف الانواع بالاولوية واجيب بمنع كون الاختلاف في حقيقة الجوهرية بل انما هو في الوجود وشارحها يتبعه دون ماهية الجوهر قال الشيخ في الجواب عن هذا الوجه على ما نقلنا بهذه العبارة فنقول اولا ان من هذه الجهات لا يلزم ان لا يكون الجوهر جنسا لما هو جسم لما هو غير جسم اما حال التقدم والتاخر وحال مشاركة المبادي لذاتها في الجنس وغير مشاركتها لذوات المبادي ثم لها فامر قد سلف ما بانه ومع ذلك فان الاجسام ايضا التي هي المبادي لا تشك في اشتراك جميعها في جنس الجسم ليست سواء في المرتبة بل بعض الاجسام اقدم من بعض واما حديث الموجود الماخوذ في رسم الجوهر وانه واقع لا محالة على بعضها قبل بعض فهو وحق ان يحل فنقول ان قولنا ان الجوهر هو الموجود لا في موضوع لسنا نعني بالموجود فيه حال الموجود من حيث هو موجود ولو كان كذلك لاستحال ان نجعل الكليات جواهر لانها لا وجود لها في الاعيان البتة وانما وجودها في النفس كوجود شيء في موضوع لو عنى بالموجود ذلك فهو الموجود في الاعيان لكان الامر بالحقيقة على ما يذهبون اليه وكان بعضها قبل بعض فيه بل نعني بالموجود لا في موضوع المعنى والماهية التي يلزمها في الاعيان اذا وجدت ان يكون وجودها لا في موضوع مثل ما يقال الضاحك اي من شانه عند التعجب ان يضحك واذا شئت ان تظهر لك الفرق بين الامرين وان احدهما معنى الجوهر والاخر ليس كذلك فتامل شخصا ما كزيد اذا غاب عنك او نوعا من الجواهر مما تشك في وجوده فانك تعلم انه ماهية اذا كانت موجودة في الاعيان كانت لا في موضوع تعلم ان هذا المعنى هو المفهوم الاول الحقيقي كما تعلم انه جوهر ولا تعلم انه موجود في الاعيان بالفعل لا في موضوع بل ربما كان عندك معدوما فقد بان ان الوجود بالفعل في الاعيان لا في موضوع ليس مقوما لماهية زيد ولا الشيء من الجواهر بل هو امر يلحق فالوجود الذي هو لاحق لماهية الاشياء كلها كما علمت فليس هذا جنسا بل الاولى ان ذلك اذا كان شيء ماهيته هي الوجود وكان منزها عن الموضوع لم يكن في جنس فلا يشارك الجواهر بمعنى انها اشياء ومعنا انما يلحقها الوجود ذو المعنى بهذه الصفة بل لا يوجد امر مفهوم لذلك الشيء ولنوعيات الجواهر بالشركة فان ما هو ذاتي لذلك الشيء فنظيره عرضي لهذه كالوجود الحاصل كيف كان فما هو ذاتي من مفهوم معنى الجوهرية غير مقول على ذلك فانه ليس هناك ماهية غير الوجود فليحقق الوجود فقد عرفت حقيقة كون الجوهر بصفة انه موجود لا في موضوع وعرفت ان كون الجوهر بهذه الصفة امر لا تقدم فيه ولا تاخر وان كان حصول الوجود الذي هذا الاعتبار مقيس اليه واقعا بتقدم وتاخر كما ان المعنى الذي يقال به الانسان انما طبيعة لا تقدم ولا تاخر ولا اشتداد ولا تضعف واما التميز بالفعل الذي يلحق للانسان الذي يفصل قوة اولى عليه وعلى غيره من الامور ففيه اختلاف واما الدليل على ان حقيقة الجوهرية التي اوضحناها لا تقدم فيها ولا تاخر انك لا يمكنك ان تقول ان كون الصورة في نفسها

مهيته اذا وجدت في الاعيان لم يحتج الى موضوع ولم يوجد جنسه هو قبل كون المركب كذلك وان هذه الحقيقة للمركب في انها كونت بهذه الصفة متعلقة بكون الصورة على هذه الصفة كما يقول ان وجود الصورة على ما هي عليه من كونها لا في موضوع قبل وجود المركب اذ وجودها وجوده ووجوده متعلق بوجودها وذلك الكون لها هو الوجود لا في موضوع فاذن هذا غير موجب ان لا يكون الجوهر جنسا وهذا معنا ذلك الجوهر انتهى كلام الشفا على ان ما قيل في بيان لزوم فاسد لما يدل على ان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا الجميع ما تحته من الامور التي يقال هو عليها ولا يرد هذا على الوجه الاول لكونه مبنيا على كون الافراد في مرتبة واحدة فيلزم من كونه جنسا لجميعها ومن نفي كونه جنسا لشيء منها مدير الثالث ان المعقول منها المشترك بين انواعها انما هو عرضي لا محض فانا لا نعقل منهما سوى المستغني عن الموضوع او المحتاج اليه وهما مفهومان اضافيان لا محصل و الا سلبي ايضا ومثل ذلك لا يمكن ان يكون الا عرضيا والارشاد بقوله والمعقول منهما اشتراكه اي الذي يعقل اشتراكه منها عرضي والجواب عنه انه بل يعقل من الجوهر معنى لغوي وهو مراد من جنسه وهو انه مهية من جنسها الموشانها اذا وجدت في الخارج ان لا يكون في الموضوع مهية من شانها كذا هو كنه للجوهر وسلب الموضوع او الاستغنا عن الموضوع وجه من وجوهه وعارض من عوارضه كما مر في كلام الشيخ وقد يستدل ايضا بان الجوهر لو كان جنسا للجواهر لكان امتيازها بفصول هي اما جواهر فينقل الكلام اليها ويلزم عدم تناهي اجزاء المهية فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية نفسه بحسب الوجود على ما هو شان الفصل مع النوع والجواب انه منقوض بسائر المقولات بل بسائر الاجناس والحل ان المراد انه جنس لما تحته من الحقايق المحصلة النوعية لا لكل ما يصدق عليه من المفهومات فانه لا يمكن ان يكون جنس من الاجناس جنسا لكل ما يصدق عليه ان الجنس بالقياس الى فصل المنوع عرض عام كما بين في مقامه واعلم ان الحكما بل اكثر العلما على ان الجوهر جنس لما تحته واما العرض فالظاهر انه كالمتفق على نفي جنسيته على ما صرح به المحقق الشريف الا ان بعض الاعاظم ذهب الى جنسية العرض لما تحته وحصر الجنس العالي في اثنين هما الجوهر والعرض وجعل كنه العرض مهية من شانها بحسب تشخصها وطبيعتها جميعا ان تكون قائمة بالموضوع وح يستلزم خواص الذاتي بالنسبة الى ما هو ذاتي له كما في الجوهر بعينه والتحقيق ان بينهما فرقا دقيقا في ذلك هو ان مهية من شانها سلب الموضوع يدل على معنى لا يمكن زواله عن الذهن مع تعقل مهية جوهرية بالكنه وهو الذي يعبر عنه بالقيام بنفسه ومهية من شانها الوجود في الموضوع لا يدل على معنى يمتنع زواله عن الذهن عند تعقل مهية عرضية بالكنه فان قلت بل يدل وهو الذي يعبر عنه بسلب القيام بنفسه قلت ذلك السلب لا يمتنع زواله والغفلة عنه مع تعقل تلك المهية فتامل جدا لتعرف ان الفرق محقق البتة قال الشيخ في قاطيغورياس الشفا بعد ان زيف ما قاله القوم في نفي جنسية العرض بهذه العبارة فلا معونة لمثل هذه المذاهبات في ان يقال ان العرض ليس بجنس لكنهم قالوا شيئا اخر وهو ان العرض لا يدل على طبيعة البياض والسواد على طبايع سائر الاعراض بل على ان له نسبة الى ما هو فيه وعلى انه ذاته تقتضي هذه النسبة والجنس يدل على طبيعة الاشياء ومهيتها في انفسها لا ما يلحق ماهيتها من النسبة وهذا قول سيتبين الدليل على ذلك ان لفظ العرض انما ان يدل على ان الشيء موجود في موضوع فيكون دالا لا له على هذه النسبة او يدل على انه بحيث لا بد له من موضوع فهذا ايضا معنى

ما انتشكيك لا ... ان لا يكون ذاتيا لشيء منها فجاز ان يكون الجوهر او العرض جنسا لما تحته من الحقايق لا لا ... عليها

قوله ونفسه ... عطف على قوله مجهولا والضمير راجع الى الجوهر ... من نفس الجوهر بحسب الوجود ... ان الجنس موجود بوجود النفس فلو كان فصل الجوهر عرضا موجودا في الموضوع يلزم كون الجوهر الذي هو الجنس موجودا في الموضوع لاتحادهما في الوجود فيلزم افتقار الجوهر الى الموضوع ومن هنا ظهر ضعف منع امتناع حمل العرض على الجوهر ... اعتبار قيد ... في تعريف الجوهر دون العرض ... امتناع ... للاتحاد في الوجود ... من كون العرض فصلا للجوهر ... اعتبار قيد ... في تعريف الجوهر كما ... ذكر

وان كان النوع هو ان العرض ليس بجنس

عرضي وذلك ان نسبة هذا المعنى الى اكثر الاعراض مثل الكيفية والكمية والوضع نسبة امر عرضي فوق
لمهياتها لان ماهيتها يتمثل مع ذكر مفهومه ثم يشك في كثير منها فلا يدرك انها محتاجة الى موضوع
يبرهن عليه في صناعة الفلسفة الاولى حتى انهم ما جعلوا هذه الامور جواهر فنسبة العرض الى هذه
الموجودات الى مهيات العشرة من حيث ليس بداخل في المهية فكما ان الموجود مقول على المهية هذه العشرة كك
العرضية ليست مقومة لمهية هذه التسعة فلذلك لا يؤخذ في حد شيء منها انه عرض انتهى
الرابع في نفي الضدية عن الجوهر كما قال ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها وذلك لان
الورود على الموضوع معتبر في حقيقة الضد كما مر في مبحث التقابل وهو منتف عن الجواهر فلا تضاد
بين جوهر وجوهر ولا بين جوهر وعرض وقد يتوهم ان الفناء لكونه مبطلا للجوهر ضد للجوهر وهذا غير
معقول لان المعقول من الفناء العدم وقد مر ان الضد لا بد ان يكون وجوديا وقد يقال على تقدير كون
الفناء وجوديا انه لا يكون ضدا للجوهر على اعتبار المحل في التضاد فالاولى تأخير هذا القول عن قوله
وقد يطلق التضاد على البعض اي على بعض الجواهر وهو الصور النوعية باعتبار آخر وهو اعتبار الورود
على المحل بدل الموضوع في الضد كما هو مذهب البعض ولعل القائل بضدية الفناء للجواهر اي الاجسام لما
ذهب الى كون الجسم مؤلفا من الاجزاء التي لا تتجزى ذهب بناء على توهم كون الفناء مخلوقا وجوديا الى
انه يرد على تلك الاجزاء فيبطل الصور التي تبقيها عنها ويقوم هو بتلك الاجزاء ويدل تلك الصور ولا
شك ان الصور التي يقبلها اعراض فيكون تلك الاجزاء موضوعا لها وكذا الفناء القائم بها بدلها وح يكون
كلام المص واقعا على ما ينبغي الثالثة في جواز اجتماع الحالين المتماثلين في محل واحد وامتناع اجتماع المتماثلين
في محل واحد على ما قال ووحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال وهذا ظاهر كما في السواد والحركة المجتمعين في
جسم واحد الا مع التماثل اي الا ان يكون الحال على تقدير التعدد متماثلين فانه ح يستلزم وحدة المحل
وحدة الحال فلا يجوز حلول مثلين كسوادين مثلا في محل واحد وذلك لما تقرر من ان تكثر النوع الواحد
يتوقف على كون ذلك النوع فاما بمادة ان كان جوهرا او موضوع ان كان عرضا اذ لا تميز هنا لذاتيات
ولا باللوازم للاتحاد فيهما ولا بالعوارض لوجوب استنادها الى خارج ونسبته غير مختلفة الا ان يكون
مادة لها او موضوعا فمع وحدتهما يرتفع الاثنينية وما ذكرنا اولى من ان يقال والاتصاف بالعوارض
يتوقف على الامتياز سابقا وقد يمنع وجوب سبق الامتياز الا اذا فرضنا العوارض موجودة في
الخارج لوجوب تقدم الموضوع لكن ذلك غير لازم فتدبر فان قيل لو تم ما ذكرتم لدل على امتناع حلول
المثلين في محل واحد على سبيل التعاقب ايضا قلنا يكفي هناك مغايرة الزمانين مميزا كما عرفت في بحث التشخص
المسألة الرابعة في ان وحدة الحال يستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام عرض واحد مثلا بمحلين اليه اشار
بقوله بخلاف العكس وذلك لانه لو جاز حلول واحد بمحلين لزم ان لا ينفصل الواحد عن الاثنين اذ حال
ذلك بعينه حال الاثنين الحالين في محلين وهذا الحكم ضروري وقد ينبه عليه بانه لو جاز ذلك لجاز
حصول جسم واحد في مكانين لان البديهة لا تفرق بينهما ومع ذلك فقد توهم ذلك جماعة من الاقدمين في
الاضافات المتشابهة الاطراف كالتقارب والتجاور والاخوة الى غير ذلك وابو هاشم من المعتزلة

قوله والحركة المجتمعين فيه يجوز ان يجتمع شيئان في محل واحد سواء كانا جوهرين كالهيولى الواحدة التي يحل فيه الصور الجسمية والنوعية او عرضين كالجسم الواحد الذي يحل فيه السواد والحركة شرح عد

وايضا يلزم جواز كون شخص واحد متحركا وساكنا آن واحد وكونه متحركا الى جهتين مختلفتين بحركة احد المحلين وسكون الآخر

في الثالث فزعم انه عرض واحد قائم بجوهرين فردين وان هذا هو الموجب لصعوبة الانفكاك بين اجزاء الجسم

المسألة الرابعة في ان انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال ولا انقسام الحال انقسام المحل كما قالوا اما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين يعني على الاطلاق بل فيه تفصيل فان كان الانقسام الى اجزاء غير متباينة في الوضع بل الى اجزاء معنوية كانقسام الجسم الى الهيولى والصورة او الى الجنس والفصل فقد ان انقسام شيء منهما بهذا الانقسام لا يستلزم انقسام الاخر وان كان الانقسام الى اجزاء متباينة فانقسام الحال كذلك يستلزم انقسام المحل كذلك لا محالة واما انقسام المحل فان كان حلول الحال فيه من حيث ذاته المنقسمة بل من حيثية اخرى كحلول النقطة في الخط من حيث الانتهاء فلا يستلزم انقسام الحال

المسألة الخامسة في استحالة انتقال العرض من موضوع الى موضوع واكتفي في ذلك بان العرض يتوقف تشخصه على الموضوع فاذا فرض لو انتقل عنه زال تشخصه الموجب فبزوال تشخصه على ما قال والموضوع من جملة المشخصات فانك قد عرفت في مبحث التشخص ان ما به التشخص قد يستند الى المادة بالمعنى الشامل للموضوع وذلك حيث يتوقف حصول التشخص للماهية على انضمام امور مستندة الى المادة او الى الموضوع فما قيل في هذا الموضع من التشكيكات مبتنية على عدم التحقيق في المبحث المذكور فان قيل يجوز ان يكون موضوعات متعددة كل منها يفيد تشخصه على سبيل التعاقب فلا يلزم من انتقاله عن واحد زوال تشخصه الموجب لزواله قلنا ذلك من قبيل توارد العلل على معلول واحد شخصي وقد عرفت امتناعه مطلقا وقال المحقق الدواني العقل السليم يشهد بان توارد الموضوعات على وصف واحد بالعدد بل اذا لاحظ تبدل الامور على امر واحد بالعدد يحكم بحسب الفطرة بان الثابت هو الموصوف والزائل هو الوصف ثم نعم ما قال هذا المحقق ان اصل الدعوى اظهر من هذه البيانات ولعله تفطن لما اورده عليه سيد المدققين من ان نفي العقل عما ذكره غير مسلم بل العقل السليم يحكم بان محال الصورة النوعية النباتية والحيوانية تتبدل في حال النمو والذبول مع بقاء الصورة النوعية بحالها فتتبادل المحال على واحد فلم لا يجوز مثل ذلك في العرض حال موضوعه لا بد لنفي ذلك من دليل واعلم ان هذا الحكم غير مختص بالعرض بل شامل للصورة ايضا بالنسبة الى المادة لكن المصنف لما ذهب الى بساطة الجسم وعدم تركيبه من المادة والصورة كما خص هذا الحكم بالعرض

المسألة السادسة في ان العرض يجوز ان يكون محلا لعرض اخر وان لم يجز كونه موضوعا كما واليه اشار بقوله وقد يفتقر الحال الى المحل بتوسط كالسرعة الحالة في الحركة الحالة في الجسم وذلك ظاهر غير محتاج الى دليل فان اراد المتكلمون بنفي جواز قيام العرض بالعرض ما يشمل ذلك فبطلانه ظاهر وان ارادوا نفي كون العرض موضوعا للعرض كما هو مذهب المصنف فلا نزاع في ذلك واما ما ذهب اليه الحكماء من جواز قيام العرض بالعرض فمذهبهما اختاره المصنف قال الشيخ في الهيات الشفاء واما انه هل يكون عرض في عرض فليس بمستنكر فان السرعة في الحركة والاستقامة في الخط والشكل المسطح في البسيط وايضا فان الاعراض تنسب الى الوحدة والكثرة وهذه كما سنبين لك كلها اعراض والعرض وان كان في عرض فهما جميعا معا في موضوع والموضوع بالحقيقة هو الذي يقيمهما جميعا انتهى فليتدبر واعلم ان هاتين المسألتين من جملة ما خصهما المصنف القائل بنفي الحال الجوهري اعني من حيث اختصاصها بالعرض خارجتان عن مقصد الفصل لكن لما كان ما خصها اعم من ذلك

كحلول السواد في الجسم فيستلزم انقسام الحال لاجل انقسام المحل لان حلوله لا من حيثية كونه منقسما

جماعة من الاقدمين وجمهور الحكماء ... هو ... طائفة اخرى ...

[illegible]

او بعدها فيه المسئلة العاشرة في تحقيق ماهية الجسم وبيان انه جوهر متصل في نفسه قابل للانقسامات بغير نهاية
على ما هو مذهب الحكماء لا انه مركب من الاجزاء التي لا تتجزى متناهية على ما هو مذهب المتكلمين والنظام من المعتزلة
ولا انه مركب من اجسام صغار صلبة غير متجزية بالفعل وقابلة للتجزي بالفعل مع كونها قابلة للقسمة
الوهمية كما هو مذهب ذيمقراطيس من الاقدمين فالمطلوب في هذه المسئلة يتوقف على نفي الجزء الذي لا يتجزى
وعلى اثبات ان كل ما هو قابل للقسمة الوهمية فهو قابل للقسمة الانفكاكية فابتدأ بالاول فقال الجزء
وجود له وهو الذي وضع يقبل الاشارة الحسية احترز عن الجواهر المجردة فانها لا تتجزى لكنها لا تكون
قابلة للاشارة الحسية لا يتجزى اي لا يقبل القسمة اصلا والمراد هو القسمة الى الاجزاء المتباينة في نوع
وهي يصح ان يكون لكل منها من جانب اخر على اقسام ستعرفها بالاستقلال متعلق بوضع او بقوله لا وجود لها
منها من معنى الفعل وهو احتراز عن النقطة لكونها عرضا غير مستقل بالوجود والاشارة فيخرج قوله وضع
لا يتجزى بالاستقلال لا يعرف الجزء الذي لا يتجزى ويقال له الجوهر الفرد ايضا والمراد من نفيه هو نفيه من حيث
تركب الجسم واحتج عليه بوجوه ثلثة الاول ما اشار اليه بقوله لتحجب المتوسط اي لوجوب ان يحجب الجزء لو
فيما بين الجزئين بحيث يتلاقى الثلاثة حيث لا يمكن تركب الجسم المتصل بحسب الحس من دون ان يقع منه اجزاء كذلك
عن تلاقيهما وذلك اعني وجوب الحجب لانه لولا ذلك لزم التداخل بين الجزء الوسط واحد الطرفين اي صيرورتهما
يتحدا في الوضع والحجم وهو محال مع كونه موجبا لعدم حصول الحجم للاجسام واذا وجب الحجب لزم انقسامه لما
لان ما به يلاقي احد الطرفين غير ما به يلاقي الاخر والا لزم التداخل وعدم الحجب المفروض وكلاهما محال لان ملاقاة
انقسام كل واحد من الثلثة فان في كل من الطرفين يجب ان يبقى شيء غير ما به تلاقى الوسط والا لزم التفات
في الاجزاء وهو منتف بالفرض لكون كل منها غير قابل للقسمة والتفاوت يوجب قبول القسمة واما استحالة
التداخل فضرورية على انه منا فلعدم تركب الجسم ذي الحجم في الجهات الثلث منها اذ التداخل يجعل الجزئين
جزءا واحدا فكل تلك الاجزاء يكون ح في حيز جزء واحد ومع ذلك فالمداخلة بين الجزئين انما يكون بعد ملاقاة
غير الملاقي منه عند المداخلة فينقسم الا ان يقال ان الاجزاء خلقت متداخلة لانها خلقت غير متداخلة
ثم تداخلت ليلزم ما ذكر فتدبر والثاني ما اشار اليه بقوله وتحرك الموضوعين على طرفي المركب من ثلثة
اي لوجوب التلاقي بين الجزئين المتحركين الموضوعين على طرفي خط مركب من اجزاء وترا كالثلثة متوجها
كل الى الاخر حركة على التساوي في السرعة والبطوء والابتداء فانه لا بد من ملاقاتهما ولا يمكن ذلك الا بان يشغلا
جميعا الوسط بان يكون شيء من الوسط مشغولا باحدهما وشيء اخر منه بالاخر فيلزم انقسام الوسط بل الثلثة
كما عرفت فان قيل هذا يتوقف على امكان وجود الجزء على الانفراد ليمكن وضعه على الطرف وهو غير لازم
على تقدير تركب الجسم من الاجزاء قلنا لا يتوقف عليه بل يكفي فرض جزئين بوضع راسها على الطرفين و
يتحركان على الوجه المذكور لكن قد يمنع امكان الحركة الى الوسط اذ شرط انتقالهما الى الوسط امكان فراغ
يسعهما معا ولا يتحقق في الجزء الوسط فراغ يسعهما بل انما يسع احدهما فقط فيفتقر ان قبل الوسط كذلك
المواقف فيحتاج الى تامل الثالث ما اشار اليه بقوله او ادبعة على التبادل اي لوجوب التحاذي بين المتحركين الموضوعين
على طرفي خط مركب من اجزاء شفع كالاربعة حركة على التبادل بان يكون احدهما فوق الخط

[illegible]

والاخر بحيث فلا بد ان يكون موضع المحاذاة بين الجزئين الوسطين ان يكونا على ملتقى الوسطين و بعضه
الاخر على البعض الاخر منه فيلزم انقسام الاجزاء الاربعة جميعا واعلم ان ادلة هذا المطالب كثيرة جدا
ومع كثرتها محصورة في سبعة انواع على ما تتبعنا النوع الاول ما يتعلق بالمحاذاة ومنها انا اذا فرضنا ان كبت صفحة
من اجزاء لا يتجزى ثم قابلنا بها الشمس فان الوجه المضئ منها الذي يلى الشمس غير الوجه المظلم الذي يلينا
بالضرورة فيجب كون تلك الاجزاء منقسمة النوع الثاني ما يتعلق بالحركة والمماسة ومنها ما ذكره المصنف
من الادلة الثلاثة ومنها ايضا ان ملاقاة جزء مع جزء يجب ان يكون بالاسر والا لزم ان يقبل الانقسام
الى ملاقٍ وغير ملاقٍ هف وح فكل قدر من الاجزاء تلاقت وان كانت الاف الوف كان مقدار الجميع مقدار
جزء واحد فكيف يحصل منها جسم ومنها ايضا انه اذا دار خط حول نفسه بان يثبت طرف منه و يدار في الطرف الثاني
الطرف الثابت اما ان يدور حول نفسه ولا يتصور الا بان ينتقل الشمالي منه الى الجنوبي والشرقي الى الغربي
الى غير ذلك من الجهات فيفرض في الجزء هذه الجهات فينقسم بحسبها هف او لا يدور فهو ثابت و الجزء
الذي فوقه يدور حوله ففي تمام زمان حركته كل ان يفرض فيه يكون هو في طرف من الجزء الثابت فيثبت
له اطراف فينقسم هف النوع الثالث ما يتعلق بالسرعة والبطؤ حاصله ان احد الامرين لازم اما انتفاء
تفاوت الحركة بالسرعة والبطؤ واما تجزى الاجزاء التي فرض عدم تجزيها والاول منتف فالثاني ثابت
بيان الملازمة من وجهين احدهما ان السريع اذا قطع جزءا واحدا فالبطئ لا يقف لان البطؤ ليس بتخلل
السكنات كما يأتي بل يقطع اما جزءا ايضا او اقل منه اذ لا مجال للقطع اكثر وعلى الاول ينتفي التفاوت بين
السرعة والبطؤ وعلى الثاني ينقسم الجزء وثانيهما ان نبين ان هيهنا حركة سريعة وبطيئة متلازمتين بحيث
يستحيل انفكاك احديهما عن الاخرى فيستغنى عن الاستعانة بان البطؤ ليس بتخلل السكنات و ذلك
و ذلك في خمسة صور الاولى ان الطوق الاعظم من الرحى اسرع من الدائرة الصغيرة التي عند قطبها
كما سيأتي الثانية فرجار ذو شعب ثلاث فيثبت واحدة وتدار اثنتان حتى يرسما دائرتين كبيرة و
صغيرة فيتمان معا فيهما مثلا زمان لا محالة الثالثة من وضع عقبه على الارض و يدور على عقبه فانه
يرسم دائرتين احديهما وهي اصغر بعقبه والاخرى وهي الاكبر باطراف اصابع القدم وان شئت فرض
الدائرتين اذا اعتبرنا راس اصبعه يرسم دائرة اكبر بكثير من الدائرة التي يرسمها عقبه ونحن نعلم بالضرورة
انه لا يقطع جزءا اجزاءا كيف والا لاحس بالتقطع وتألم به وان شئت فافرض في الفلك كوكبين
يدور احدهما عند القطب والاخر على المنطقة فحركاتهما متلازمتان والا لزم تخرق الافلاك الموصوفة
بالشدة والاحكام الرابعة الشمس مع ظل الخشبة المنصوب حذائها فان الظل يقطع بالانتقاص
من الصباح حين يبتدئ طرف الظل الى الظهر قدرا محدودا من الارض كذراع او ذراعين مثلا والشمس
في هذه المدة تقطع تقريبا ربع فلكها من غير توقف للظل عن الحركة لان الشعاع الخارج من الشمس
المار من راس الخشبة الواصل الى طرف الظل انما يقع بخط مستقيم كما تشهد به التجربة و فوقوف الظل
يبطل الاستقامة لان الشمس اذا كانت في ارتفاع وقد حصل منها خط شعاعي مار براس الخشبة الى طرف
الظل على الاستقامة فاذا انتقلت الى ارتفاع اعلى ولم ينقص الظل اصلا كان القدر الواقع من ذلك

بتكون بعض من كل منهما على بعض من احد الوسطين

[illegible]

من الارتفاع الاول

الخط

الخط بين راس الخشبة وطرف الظل باقيا على حاله وقد تغير ما كان منه بين الشمس والخشبة غير وضعه
فلا يكون ذلك القدر الذي كان متصلا على الاستقامة في وضعه الاول متصلا به كذلك في وضعه
الثاني والا كان خط واحد مستقيم متصلا على الاستقامة بخطين لهما في سمت واحد وهو باطل
بالضرورة والخامسة لو على راس حبل مشدود وطرفه الاخرى بوتد في وسط البئر مع كلاب يجعل
في ذلك الحبل عند الوتد ويمد به فالدلو والكلاب يصلان الى راس البئر معا فالدلو قطع مسافة البئر
حين ما قطع الكلاب بعضه من غير وقوف الكلاب بالضرورة فقد تلازم حركة سريعة وبطيئة
من غير انفكاك وعند ما يقطع السريعة في هذه الصور المفروضة جزءا ان قطعنا البطيئة ايضا جزءا لزم تساوي
السريعة والبطيئة وهو الامر الاول واقل من جزء لزم التجزي وهو الامر الثاني النوع الرابع ما يتعلق
بالاشكال الهندسية وهو وجوه منها انا نفرض مربعا من اربعة خطوط منضمة بعضها الى بعض كل
خط منها مركب من اربعة اجزاء فقطر ذلك المربع ايضا يكون مركبا من اربعة اجزاء كالضلع فيلزم تساوي
قطر المربع مع ضلعه هو محال بالحس والبرهان لان وتر الزاوية القائمة اطول من كل واحد من ضلعيها
كما دل عليه شكل العروس من كتاب الاصول لا يقال يجوز ان يكون القطر اطول بان يقع بين اجزاء القطر
خلاء دون اجزاء الضلع لانا نقول وقوع الخلاء بين بعض اجزاء القطر دون البعض الاخر منه تحكم
محض فلو وقع بين كل جزئين من اجزائه يكون القطر مساويا لمجموع الضلعين لكونه مركبا من
سبعة اجزاء وهي الاربعة المذكورة مع الثلثة الواقعة في الفرج الثلث ومجموع الضلعين ايضا سبعة
لاشتراكهما في جزء واحد مساواة قطر المربع لضلعيه باطل حسا وبرهانا بالشكل الحماري هذا اذا كان
الخلاء الواقع بين الجزئين قدر جزء ولو كان اقل من قدر جزء يلزم انقسام الجزء ومنها انا نفرض مثلثا
قائم الزاوية كل من ضلعيها مركبا من عشرة اجزاء وقد دل شكل العروس على ان مربع وتر قائمة المثلث
مساو للمجموع مربعي ضلعيها ولكن مربع كل ضلع مائة فمجموعهما مائتان فالوتر جذر مائتين وانه فوق
اربعة عشر جزءا واقل من خمسة عشر لان الحاصل من ضرب اربعة عشر في نفسها مائة وستة وتسعون
والحاصل من ضرب خمسة عشر في نفسها مائة وستة وتسعون والحاصل من ضرب خمسة عشر في نفسها
مائتان وخمسة وعشرون فلا بد ان يكون جذر المائتين فيما بينهما فيلزم انقسام الجزء ومنها انا
نفرض خطا مركبا من جزئين ونضع فوق احدهما جزءا فيحصل زاوية قائمة فوترها يجب ان يكون اقل من
الثلثة واكثر من الاثنين لما بين اقليدس ان وتر القائمة يجب ان يكون اقل من مجموع ضلعيها واكثر
من كل واحد منهما ومنها انا نفرض كلا من ضلعي زاوية قائمة خمسة اجزاء فكان وترها جذر خمسين بحكم
العروس فاذا جررنا احد طرفي الوتر جانب جزء يحرك الطرف الاخر الى الجانب الاخر اقل من جزء اذ لو
يحرك جزءا صار احد الضلعين ستة والاخر اربعة فيصير الوتر جذر اثنين وخمسين ومنها المثلث
القائم الزاوية اذا جعلنا احد ضلعي قائمته منصوبا نحو السماء ويكون الضلع الاخر واقعا لا محالة على
سطح الارض ثم جررنا الطرف الاسفل من وتره الى الجانب المقابل للضلع المنسوب كسلم موضوع
على جدار قائم على سطح الارض مبتدا اسفله الى خلاف جهة الجدار فلا شك انه كلما ينحط راس الوتر من شيء

من هذا

من هذا الضلع المنصوب فان كان ما ينجرّ بها سفله مثل ما ينحط عنه اعلاه لزم ان يكون الوتر مثل احد الضلعين وما يساوي الضلع الاخر اذ المفروض ان مقدار الانجرار كمقدار الانحطاط فيكون الوتر كمجموع الضلعين فهو خلاف الحس والبرهان فوجب ان يكون مقدار ما ينجر اليه اقل مما ينحط عنه فاذا انحط جزء انجر اقل من جزء فيلزم الانقسام ومنها انه برهن اقليدس على انه يمكن تنصيف كل خط يفرض فاذا فرضنا خطا مركبا من اجزاء وتر كالخمسة مثلا فنصفناه لزم انقسام الجزء الوسط ومنها انه برهن ايضا على انه يمكن ان ينقسم كل خط بحيث يكون ضرب مجموعه في احد قسميه كمربع القسم الاخر فلو فرضنا تركب خط من ثلثة اجزاء وقسمناه على الصحة كان احد جزئيه جزءا واحدا والاخر اثنين والحاصل من ضرب الكل في الواحد ثلثة ومربع الاثنين اربعة فوجب ان يكون قسمته لا على الصحة فيلزم انقسام الجزء فاذا الى غير ذلك فان قيل برهان بعض هذه الاشكال مما يبتني على رسم المثلث القائم الزاوية ومثبتو الجزء لا يقولون به بل يبطلون الاشكال ايضا كما ياتي قلنا هم مع ذلك لا ينكرون المربع القائم الزوايا على ما نقل عنهم الشيخ في الشفاء وهذا المربع ينقسم بقطره الى مثلثين قائمي الزوايا النوع الخامس ما يتعلق بتشكل الجزء وهو انه لو وجد الجزء لكان متناهيا ضرورة فيكون متشكلا لان المتناهي يحيط به حد واحد او حدود فيعرض له الشكل فيكون اما مضلعا لو كان المحيط به حدودا واما كرة او شبيهها اذا كان المحيط حدا واحدا وكل منهما يستلزم الانقسام اما المضلع فظاهر واما الكرة فلانه لا بد عند انضمام الكرة من تخلل فرج يكون كل منها اقل من الكرة النوع السادس ما يتعلق بالظل واستقامته وهو انه لا شك ان كل جسم يصير ظله في وقت ما وحينئذ يكون بالضرورة نصف ظله ظل نصفه فظل الجسم الذي طوله اجزاء وترية يكون له نصف هو ظل نصف ذلك الجسم فينتصف الجسم فينقسم الجزء النوع السابع ما يتعلق بابطال الجزء في نفسه مع قطع النظر عن تركب الجسم عنه وهو ان البديهة شاهدة بان كل جزء متحيز بالذات ما يلي منه الاخرى منها فغيره شيء يكون شيئا بالضرورة ولو فرضنا الا يتوهما يلي منه الجهات انما هي اطرافه القائمة به لا اجزاءه الداخلة فيه لانا نقول ننقل الكلام الى تلك الاطراف فيما يقوم به وهي فينتهي لا محالة الى انقسام الجزء وح فلا حاجة في نفي تركب الجسم من الاجزاء الى برهان فلعل الغرض من تكثير تلك الادلة انما هو تعديد مفاسد مترتبة على هذا الرأي والزامهم بها على طريق المجادلة وهم يتفصون عن اكثر تلك المفاسد بالمنع والمكابرة ويلتزمون بعضها فمما التزموه ما اشار اليه المصنف بقوله ويلزمهم في تركب الجسم من الاجزاء التي لا يتجزى ما يشهد الحس بكذبه من التفكك بيان ذلك ان القوم الزموهم بان الجسم لو كان مركبا من الاجزاء التي لا يتجزى فاذا فرضنا خطا خارجا من مركز الرحى الى محيطها مركبا من الاجزاء التي لا يتجزى على ما هو رايكم فعند تحرك الرحى اذا تحرك الجزء الابعد من هذا الخط وهو الذي على المحيط جزءا واحدا من المسافة فالجزء الذي يليه من جانب المركز اما ان يتحرك جزءا من المسافة ايضا او اقل منه او اكثر لا محالة او اما ان يسكن فلو تحرك اقل من الجزء لزم انقسامه وان تحرك جزءا نقلنا الكلام الى الجزء الثالث من الخط والرابع الى الجزء الذي يلي المركز فان تحرك شيء منها اقل من جزء لزم الانقسام وان تحرك كل منها جزءا لزم تساوي مسافة الجزء الذي يلي المركز وحركته لمسافة الجزء الذي على المحيط وحركته

المنصوب بحرح حل الوتر عن الضلع الاخر بيني وهكذا الى ان يصل راسه الى اسفل الضلع تم

احد الجهات ما يلي منه

وان

وان سكن لزم انفكاكه عنه وكذا سائر الاجزاء الى المركز فيلزم تفكك اجزاء الرحى على مثال دوائر يحيط بعضها ببعض يظهر ذلك باخراج الخطوط المنتصفة من المركز الى المحيط من جميع الجوانب وهو فاسد. الثم واذ لك فلو لكن لفاعل المختار يلصق بعضها ببعض بحيث لا يشعر الحس بالتفكك للطافة الازمنة التي يقع التفكك فيها وانجبر بازمنة اللصوق فيكون الحس بكثير من ازمنة التفكك كما اذا كانت نسبة الدائرة العظيمة الى الصغيرة كنسبة الالف الى الواحد مثلا فكيف يحس باللصوق ولا يحس بالتفكك ومن سكون المتحرك فيما اذا فرضنا فرسا سائرا حركته في نصف يوم حينئذ فرسخا لا محالة سارت الشمس في هذه المدة ربع الدور فقد قطع الشمس مسافة جزء اما ان يقطع الفرس ايضا جزءا او اقل او يسكن فعلى الاول يلزم تساوي الحركتين وعلى الثاني انقسام الجزء وعلى الثالث سكون المتحرك وهم قد التزموه مع تكذيب الحس اياه ومكابرة عدم الاحساس بالسكون للطافة الازمنة فههنا افحش كما لا يخفى واما ما يتوهم من ان عدم الاحساس بالسكنات انما هو لكونها عدمية فمدفوع بان العدميات محسوسة لا محالة بالعرض والا لما تميز الساكن عن المتحرك في الحس ومن انتفاء الدائرة حيث التزموه اياه بناء على تقدير تركيب الدائرة من الاجزاء فاما ان يتلاقى ظواهر تلك الاجزاء كما يتلاقى في بواطنها فيكون مساحة ظاهر الدائرة من الاجزاء فاما ان يتلاقى في ظواهر تلك الاجزاء كما يتلاقى بواطنها فيكون مساحة ظاهر الدائرة كمساحة باطنها فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى كان حكمها مثل حكمها فيكون باطن المحاطة كظاهر المحيطة لتساويهما مع ظاهرها المساوي لباطن المحيطة المساوي لظاهرها وهكذا يجعل الدوائر بعضها محيطا ببعض الى ان يبلغ دائرة تساوي منطقة الفلك الاعلى فيلزم تساوي صغيرة جدا مع عظيمة لا اعظم منها واما ان لا يتلاقى في ظواهر تلك الاجزاء مع تلاقيها في بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية وقد يقرر هكذا اما ان يكون بازاء كل جزء من المحاطة جزء من المحيطة فيلزم مساواتها او يكون بازاء بعض الاجزاء ازيد من جزء فيلزم انقسام الجزء بالجملة يلزم منهم انتفاء الدائرة بل انتفاء الاشكال المسطحة مطلقا كما قيل لجريانها لتقريرين في المضلعات ايضا كما لا يخفى لكثرة اضلاعه وعدم انفراجه واباه بحيث لا يظهر عند الحس وليتشبه بالدائرة حقيقة وقد نوقش بان شرط صدق الاحساس ينبغي ان يكون على قدر يمكن للقوة الحاسة ادراكه كما في الذرات المبثوثة والاصوات الخفيفة فلعل المقادير كذلك واورد عليه ان المقدار ان كان اصغر من الجزء لزم انقسام الجزء والا فكيف يرى الجزء ولا يرى ما هو مساو له او اكبر لا يقال انهم منعوا كون الجزء الواحد محسوسا الا انا نقول لا بد من كون مجموع المقادير محسوسا كمجموع الاجزاء فتأمل ثم ان الشيخ في الشفاء الزمهم وجود الدائرة بانه اذا فرض الشكل المربع مستديرا مضرسا وكان موضع منه اخفض من موضع حتى اذا اطبق طرفا خط مستقيم على نقطة تفرض وسطا وعلى نقطة في المحيط في موضع كان اطول ثم اذا اطبق على الجزء المركزي وعلى الجزء الذي يخفض من المحيط كان اقصر امكن ان يتمم قصره بجزء او اجزاء فان كان زيادة الجزء لا تستوي بل يزيد عليه فهو ينقص عنه باقل من جزء وان كان لا يتصل به بل يبقى فرجة فليبدل ترى في الفرجة هذا التدبير فاذا ذهب الانفراج الى غير النهاية بقي في الفرجة انقسام بلا نهاية وهذا خلف على مذهبهم وقد

وهذا الزموه وقالوا ان البصر يغلط في امر الدائرة بل هي شكل مضرس لكثرة الاضلاع يشبه الدائرة حسا

بقا لا يقم انا اذا فرضنا خطا مستقيما محدودا كالمركب من خمسة اجزاء مثلا وانبتنا احد طرفيه وادرنا الطرف الاخر الى ان عاد الى موضعه الاول فلا محالة يحصل سطح مستو محاط بالخط المستدير بحيث يكون نعا كل من اجزائه الى موضع الطرف الثابت على التوالي والتوا فلو كان هناك تعرض بمعنى كثرة الاضلاع والزوايا يلزم كون بعض اجزاء فرضها الى موضع الطرف الثابت بعضها ابعد هذا خلف او بمعنى كثرة الخلل والفرج وهو ايضا مح والا بلزم الطفرة اعني عدم موافاة الخط المذكور في حركة جميع اجزاء المسافة وبطلانها مسلم عندهم واما ذكره شارح المقاصد من ان فرض حركة الخط المذكور على الوجه المذكور محض توهم لا يفيد امكان المفروض فضلا عن تحققه ولو سلم فانما هو على تقدير ان يكون الدائرة اما على تقدير تركبها من الاجزاء التي لا يتجزى فهو ممنوع ثم ادا نه الى المحال فلا يخفى كونه مكابرة محضة كيف والعقل يجزم بامكانه للشيء في نفس الامر مع قطع النظر عن كون الخط متصلا او لا هذا وبما فرع المصنف عن ابطال الجزء والزام المفاسد اراد ان يشير الى الاجوبة عن حججهم ان النقطة موجودة كما بينا من وجود الاطراف وايضا نفرض كرة حقيقية تماس سطحا مستويا فيقيما هما موجودتان بالضرورة فكم وما تماسها يكن بالضرورة فما به المماسة موجود بالضرورة اذ لا يعقل التماس بمعدوم وهو غير منقسم والا فهو خطا او سطح ولا ينطبق على السطح المستوي فهو مستقيم ان كان خطا او مستو ان كان سطحا فلا يكون المفروض كرة حقيقية لاستحالة ان يوجد على محيطها خط مستقيم او سطح مستو بالضرورة فهو نقطة وهي انكا جوهر اثبت المطلوب وان كانت عرضا فمحلها ان كان منقسما لزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لا بد ان يكون منقسما فهو غير منقسم هو المطلوب والجواب ان الحال في المنقسم من حيث هو منقسم يجب ان يكون منقسما واما الحال في المنقسم لا من حيث هو منقسم بل من حيثية اخرى كالتناهي او التماس فلا يجب انقسامه ونحو النقطة من هذا القبيل والى هذا اشار بقوله والنقطة عرض قائم بالمنقسم باعتبار التناهي وانما اكتفى بذكر التناهي لان التماس ايضا باعتبار التناهي كما لا يخفى ان الحركة موجودة لا محالة فوجودها يجب ان يكون في الحال لا في الماضي لمضيه ولا في المستقبل لانه لم يوجد بعد فهما معدومان فهي غير منقسمة والا لزم سبق احد جزئيها على الاخر لكونها غير قارة الذات فلم يكن ما فرض موجودا بتمامه هف منطبقة على المسافة فهو فالمسافة جزء الحركة في الجزئين وهو المطلوب والجواب من وجهين الاول انا لا نم ان الماضي والمستقبل معدوما مطلقا بل في الحال فلا يلزم من نفي وجود الحركة في الحال نفي وجودها مطلقا واليه اشار بقوله والحركة لا وجود لها في الحال فلا يلزم من نفيها مطلقا وهذا الجواب ظاهر في الابتناء على وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج والمشهور من مذهب الحكماء والظ من كلام الشيخ في الشفاء هو نفيها وسيأتي تحقيق الامر في مبحث الاين ان شاء الله العزيز والوجه الثاني انا لا نم ان الحركة ان اردتم بها الحركة بمعنى القطع التي هي المنطبقة على المسافة فلا يلزم من وجودها وعدم انقسامها وجود لكنها الجزء الذي لا يتجزى في المسافة ويمكن حمل كلام المص عليه بارادة ان الحركة التي استدل المستدل بها اعني المنطبقة على المسافة لا وجود لها في الخارج فلا وجود لها في الحال ولا يلزم من ذلك نفي الحركة مطلقا لكون الحركة بمعنى التوسط غير المنطبقة على المسافة موجودة فيكون في الكلام استخدام وعلى هذا يكون جوابا عن بقية اجزاء هذه الحجة وهو ان الحركة ان لم توجد

لانه يقصد بلفظ الحركة معنى ومن الضمير الراجع فيه معنى آخر ١٢

في الحال

فى الحال لم يوجد اصلا لان الماضى كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود للحركة فيها

هو حال فلا وجود لها فى شىء من الازمنة ولا شك فى عدم انطباق الوجه الاول من الجواب على هذا التقرير الثانى ان

الان اى المسمى بالحال والحاضر من الزمان موجود الا لم يكن الزمان موجودا اصلا لكون الماضى والمستقبل

معدومين كما مر وغير منقسم لما مر فى الحركة والحركة الواقعة فيه ايضا غير منقسمة وكذا المسافة المنطبقة هى

عليها فيلزم وجود الجزء سواء كان الان موجودا فى الخارج اولا فلا فائدة فى اخذ وجوده فى الدليل ولا يستقيم

الجواب بمنع تحقق الان فى الخارج قلنا الان اذا لم يكن موجودا فى الخارج ولا يكون جزءا من الزمان الموجود

فيه لم يلزم من وقوع الحركة فيه اذا الان من حيث هو ان ليس من ضرورياته وجود الحركة بل انما هو ضرورى

نوجودها انما هو الزمان فاذا ثبت ان الموجود من الزمان ليس الا الان ثبت انما هو ضرورى للحركة من

الزمان انما هو الان لكونه هو الزمان الموجود لا لكونه انا فاخذ وجود الان انما ليصير جزءا من الزمان

الموجود المعتبر فى الحركة عند الخصم فليتفطن والجواب ان الان لا تحقق لها خارجا ولا ينقسم الزمان اليه

اصلا بل انما ينقسم الى الماضى والمستقبل بحسب الفرض والمراد بالان هو الفصل المشترك بينهما كالنقطة

المفروضة فى وسط الخط ولا يلزم من عدم تحقق الان فى الخارج عدم تحقق الزمان فيه كما لا يلزم من عدم

تحقق النقطة المذكورة فى الخارج عدم تحقق الخط فيه واما لزوم عدم تحقق الزمان من انحصاره فى

الماضى والمستقبل المعدومين فالجواب عنه ما مر من كونهما معدومين فالجواب عنه الحزم من كونهما معدومين

فى الحال لا مطلقا او بمنع وجود الزمان الممتد الذى بازاء الحركة بمعنى التوسط ولو قررت هذه الحجة الثانية

ثانيا وهو انه لو لم يكن الزمان موجودا الان الماضى كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا

لما هو حال فتقرير الجواب عنه اما الا انه ان الماضى كان حالا والمستقبل سيصير حالا اذ الحال مما لا تحقق

له فى الخارج كما عرفت ثم انهم لما استدلوا بوجود الحركة على وجود الجزء اراد المصنف ان يشير الى ان هنا بحث

لان وجود الجزء ينفى وجود الحركة فكيف يستدل له به فقال ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم يكن موجودة

بيان ذلك انه على تقدير تركب المسافة من الاجزاء التى لا تتجزى فالمتحرك الى جزء منه اما ان يتصف بالحركة

حال كونه فى الجزء الاول وهو باطل لانه ما اخذ بعد فى الحركة او حال كونه فى الجزء الثانى وهو ايضا باطل لانه

قد انتهت الحركة ولا واسطة بينهما ليتصف بالحركة هناك لا يقال يوصف بالحركة فى اول زمان حصوله

فى الجزء الثانى فان الحركة عندهم هو كون الاول فى المكان الثانى لانا نقول الحركة التى استدلوا بها على

وجود الجزء هى الحركة المتصلة القابلة للقسمة الى اجزاء غير قارة على سبيل الجدل لا الحركة التى هم قائلون

بها الا ترى انهم اخذوا عدم القرار فى دليلهم فليتدبر ثم لا يخفى ان حق الكلام كان ان يقول لو تركبت

المسافة مما لا يتجزى لم تكن الحركة موجودة وذلك لان الموجب لانتفاء الحركة انما هو تركب المسافة سواء

كانت الحركة ايضا مركبة او لا كما ظهر من تقرير الدليل لكنهم لما استدلوا باثباته ما لا يتجزى فى الحركة على

اثباته ما لا يتجزى فى المسافة وجعلوا تركب الحركة مما لا يتجزى دليلا على تركب المسافة وضع المصنف الدليل

موضع المدلول عليه والمراد هو ما ذكرنا هذا واعلم ان القول بتركب الجسم من الاجزاء التى لا تتجزى

ينقسم الى قولين الاول القول بتناهى تلك الاجزاء وهو مذهب جماعة من الاقدمين واكثر المتكلمين

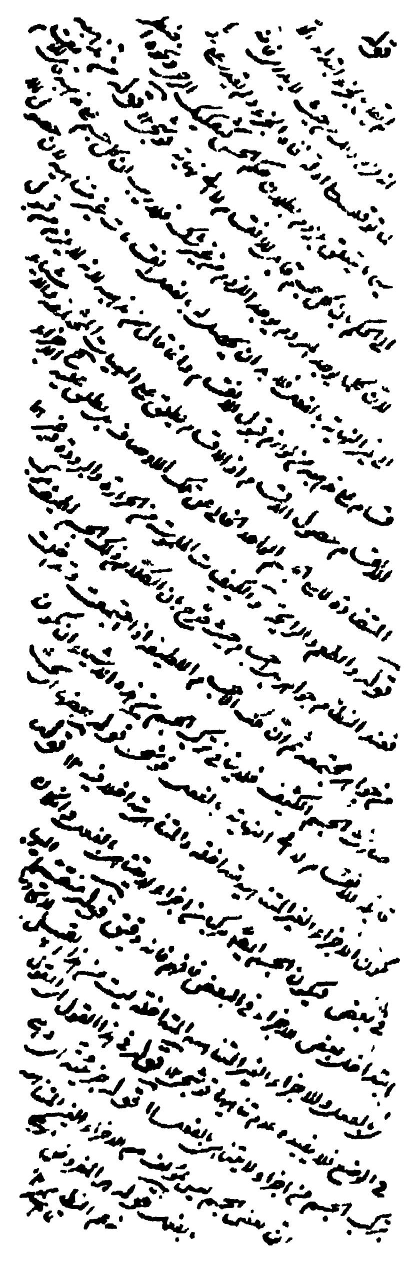
فان قلت ... نوع الحركة فى الآن

الحال موجود الم يكن

الثانى

الثاني القول بعدم تناهيها وهو مذهب طائفة الحزي من الاقدمين والنظام من المعتزلة وهو وان لم يقل بالجزء ابتداء لقائل بقبول الجسم للانقسام لا الى نهاية لكن لما كان من مذهبه ان حصول الانقسام من لوازم قبول الانقسام زعم ان جميع الانقسامات التي لا نهاية لها حاصل في الجسم بالفعل فصرح بان الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزاء غير قابلة للانقسام فتناهى فيما كان هذا رايا عنه والمشهور من مذهبه في الجسم وان كان كونه مركبا من اللون والطعم والرائحة وما اشبهها من الاعراض الا ان هذه عنده جواهر لا اعراض بخلاف مثل الاكوان والاعتقادات والالام واللذات وما اشبهها للمتكلمين فرغ من نقض مذهب القائلين بالجزء من حيث هو جزء اراد نقض القائلين به من حيث عدم تناهي الاجزاء فقال والقائل بعدم تناهي الاجزاء التي لا يتجزى في الجسم يلزمه مع ما تقدم من المفاسد المترتبة على القول بالجزء من حيث هو جزء النقض بوجود المؤلف مما يتناهي في ضمن كل جسم فان الجسم اذا كان مؤلفا مما لا يتناهي امكننا اعتبار اجزاء متناهية منها في الجهات الثلث بحيث يكون المؤلف منها طويلا عريضا عميقا ولا شبهة في كونه كل موجود لان المؤلف من الغير المتناهي موجود كما هو المفروض ولا يخرج اعتبار اجزاء متناهية من جملة الغير المتناهية الموجودة عن كونها موجودة فان قيل سبحان ان النظام قائل بالتداخل هو وان لم يكن القول بتداخل جميع اجزاء الجسم لما كان الحجم لا محالة لكن يمكنه ان يقول بان كل واحد من تلك الاجزاء المتناهية مؤلف من اجزاء غير متناهية متداخلة بعضها في بعض قلنا هو ايضا وقع في القول بالاجزاء الغير المتناهية لضرورة القول بقبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية كما مر فلا بد ان يكون تلك الاجزاء الغير المتناهية بحيث يكون الجسم منقسما اليها بالانقسام المقداري المستلزم لكون الاجزاء متباينة فلا ينفعه كون كل من تلك الاجزاء المتناهية مؤلفا من اجزاء غير متناهية فان قيل لا يلزم النظام سوى ان يكون كل جزء منقسما الا ان لا يكون هناك جزء غير منقسم اصلا لما مر من انه انما وقع في هذا القول لضرورة القول بقبول الجسم لانقسامات الغير المتناهية كما هو مذهب الحكماء والجسم انما يقبل هذه الانقسامات كلها اذا كان بحيث يكون كل جزء ابقم قابلا للقسمة ولا ينتهي الى جزء لا يكون قابلا للقسمة ولا ينتهي الى جزء يكون قابلا للقسمة فكل انقسام هو عند الحكماء بالقوة يكون عنده بالفعل فكل جزء من تلك الاجزاء يكون منقسما بالفعل الى اجزاء غير متناهية فلا يتم النقض بالمؤلف منها قلنا وجود الوحدة الحقيقية ضروري في كل كثرة اذ لا يتصور الكثرة من دون وحدة فان الواحد المنقسم بالفعل يكون كثيرا في الحقيقة لا واحدا فكل كثرة لا بد ان ينتهي الى واحد لا ينقسم بالفعل بالضرورة فيعتبر المؤلف من تلك الاحاد فيتم النقض لا محالة فاذا انتقض الموجبة الكلية اردنا الكلية وتعين المؤلف من الاجزاء المتناهية لانه يحصل ح سالبة جزئية هي نقيض للموجبة الكلية فلو اردنا الكلية وتعين لنا بعض من الاجزاء المتناهية لكل جسم قلنا هذا الجسم المؤلف من اجزاء متناهية له حجم متناه ولجزء متناهية وجزء من الاجسام له حجم متناه لتناهي الابعاد واجزاء غير متناهية كما هو المفروض ولما كان ازدياد الحجم بحسب ازدياد الاجزاء لا محالة الزوجية يكون نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن الاولى نسبة متناه الى متناه والثانية نسبة متناه الى غير متناه فيلزم ان يكو

اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل فلم القول بالجزء الذي لا يتجزى لانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل فالا يكون من الانقسامات حاصلا في الجسم ع



نسبة المتناهي الاجزاء هذا معنى قوله الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي وهو محال فيجب ان يكون

كل جسم متناهي الاجزاء وهذا معنى قوله ويفيض في التعليم الى التناسب فان قيل نسبة الحجم الى الحجم نسبة مقدارية

ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة عددية فلا يجب اتحاد النسبتين لما تقرر في موضعه من ان نسبة المقدار

الى المقدار قد يكون نسبة صمية لا يوجد مثلها بين الاعداد وهي التي بين مقدارين لا يوجد لهما

عاد مشترك فاذا نقص الاقل الثاني من الاقل الاول يبقى اقل من الاقل الثاني واذا نقص الاقل الثالث

من الاقل الثاني يبقى اقل من الثالث وهكذا الى غير النهاية بناء المقدار قابل الانقسامات الغير المتناهية

فيتصور فيه ذلك بخلاف الاعداد ضرورة انتهائها الى الواحد قلنا النسبة المقدارية انما يجوز كونها

مخالفة للنسبة العددية اذا كانت المقادير متصلة واما اذا كانت مؤلفة من الاجزاء فلا تخالف بينهما

اذ لا يتحقق مقدار حقيقية بل يكون كل مقدار مؤلفا من الاجزاء فيكون عددا لا محالة لاشتماله على

واحد بعد واحد كالعدد بلا فرق وهو الجزء لكن المفروض ان بازدياد الاجزاء يزداد الحجم فيكون بنقصانها

ينقص الحجم لا محالة انا لو تنزلنا عن ذلك وفرضنا كون المقادير مقدارا حقيقيا نقول قد بين اقليدس

في الشكل الخامس من المقالة العاشرة من كتاب الاصول ان نسبة مقدار الى مقدار قد يكون نسبة

عدد الى عدد وذلك اذا كان المقداران متشاركين والتشارك في المقادير هو ان يكون لهما مقدار

واحد يعدهما وعلى تقدير تركب المقدار من اجزاء لا يتجزى يكون كل مقدارين متشاركين لان الجزء

الواحد يعدهما لا محالة سواء كان له سمة او في نفسه ولم يكن لما مر من ان بازدياد الاجزاء يزداد المقدار

وبنقصانها ينقص فيكون نسبة الحجم نسبة عددية لا صمية لا يوجد الا في المقادير وظهر من

هذا على ما قال المحقق الدواني انه لو كان المقدار مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى لم يتحقق النسبة الصمية

فتحقق النسبة الصمية بين المقادير دليل اخر على عدم تركبها من الاجزاء التي لا تتجزى ويلزمه ايضا عدم

لحوق السريع البطيء لان السريع اذا قطع جزءا قطع البطيء ايضا جزءا اذ لا اقل من الجزء وهو ليس الا مع تخلل

السكنات كما يقول به القائل بتناهي الاجزاء فظهر اختصاص هذا الوجه بابطال مذهب النظام في

عدم جزء ابن فيما اذا كانت الاجزاء متناهية كما توهم الشارح القوشجي فيلزم ان لا يلحقه ابدا وايضا يلزم

ان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها

الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى لا نهاية له فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه وقد اورد مثل

هذين الوجهين على مذهب الحكماء من القول بقبول الجسم الانقسام الغير المتناهي بالقوة ايضا

ولما فرغ عن ايراد الالزام على النظام اشار الى دفع ما تفصى عنها وهو التزام التداخل لدفع برهان

التناسب بمنع كون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لمكان تداخل الاجزاء بعضها في بعض و

التزام الطفرة لدفع الالزامين الاخرين وهي في اللغة الوثبة يقال طفر يطفر طفرا والمراد هنا انتقال

المتحرك من جزء من المسافة الى جزء اخر منها من غير ان يحاذي اجزاء ما بينهما وقد يعبر عنها بترك محاذاة الاوسط

فاشار الى دفعهما بقوله والضرورة قضت ببطلان الطفرة والتداخل على سبيل نشر اللف من غير ترتيب

كذا اعني حمل التداخل على دفع برهان التناسب وحمل الطفرة على دفع الالزامين الاخرين في شرح العلامة

والشيخ الفقيه وغيره وقال المحقق الشريف لمشهور اطلم الزهو والطفرة دفعا لالزام امتناع قطع البتة في البطيء والزهو والتفاضل لالزام امتناع قطع المسافة المتناهية من اجزاء موجودة غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مقابل اجزاء المسافة والزمان في زمان متناه فقطعها متوقف على قطع نصفها وهذا انسب ببيان كلام المتن الا ان التزام الطفرة لما كان كافيا للدفع الا لزامين جعل الشارح التزام التداخل راجعا الى دفع برهان التناسب انتهى فان قيل لا حاجة للنظام الى الالتزام مكابرة الطفرة بل يكفيه ان يقول كما ان المسافة والزمان معا ينكن قطعها فيه وهذا كما ان المعتبر يحتمل عند الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها في زمان متناه مع ان قطعها يتوقف على قطع نصفها ونصف نصفها الى غير النهاية وذلك لان كلا من المسافة والزمان كذلك التامل هذا الالتزام يرد عليه ان الزمان ايضا لا فرق بين المسافة والزمان عنده في الاشتمال على اجزاء غير متناهية بالفعل فان قلت لا يمكن الانتقال من مبدء الى منتهى كالكون في الغداة الى الكون في المساء الموقوف على انقضاء الزمان الذي بينهما وهو غير ممكن على اجزاء غير متناهية بالفعل لوجوب الموافاة مع كل جزء منها وقياس ذلك على مذهب الحكماء واشتباه بين الحكماء بين القوة والفعل هذا لكن يمكن ان يدفع كثير من الالزامات المتوجهة على القول بفعلية الانقسامات الغير المتناهية واما اذا كانت منداخلة على سبيل النصف ونصف النصف ونصف نصف النصف وهكذا الى غير النهاية فلا يلزم ذلك اصلا فانا اذا قسمنا ذراعا الى نصفين اعني الى ربعين فاذا الى نصفين ... الى نصفين اعني الى ثمنين وهكذا فيكون الثمن مثلا داخلا في الربع لا مضموما اليه ليصير الحاصل من الانضمام ربعا وثمنا بحسب المقدار بل مقدار مجموعها هو مقدار الربع فيكون المقدار الحاصل من انضمام مجموع الاجزاء وان فرضت غير متناهية هو مقدار الجزء الذي لا ازيد منه فلا يلزم شيء من تلك المفاسد فلت تلك الاجزاء ليست متداخلة فقط بل هنا الاجزاء متباينة ايضا وهي النصف الباقي ونصف النصف الباقي وهكذا الى غير النهاية فلت نعم لكنها متناقصة والاجزاء المتناقصة الغير المتناهية لو كانت متباينة لا يبلغ بعضها الى بعض مقدار غير متناه كما نقله بعض الافاضل عن بعض العلماء الا يرى ان اجزاء كل واحد من نصفي الذراع لا يبلغ الا مقدار نصف الذراع ومجموع الاجزاء لا يبلغ الا مقدار الذراع لا ازيد منه فكونها متباينة لا ينفع في ذلك بعد ان لكون كل منها على سبيل التناقص وانما ينفع في ذلك لو اعني في صيرورة مقدار المجموع غير متناه كون الاجزاء متساوية او متزايدة كيف لو كان كذلك لو اعني لو كان الاشتمال على الاجزاء الغير المتناهية المتباينة ولو كانت متناقصة مستلزما لعدم تناهي المقدار لزم في ذلك على تقدير اتصال الجسم ايضا فان منشأ زيادة المقدار على انضمام المقادير بعضها الى بعض ليس الا انفصالها وهو ظاهر بل اسندادها وهو موجود في الاجزاء الفرضية على ما قال بعض الافاضل ثم نظر لان على تقدير اتصال الجسم يكون عدم النهاية بالمعنى اللا يقفي وقد صرح جوابا بانه ليس هنا الا غير متناه بالحقيقة بل اطلاق غير المتناهي عليه انما هو بالاشتراك الاسم واما ما نحن بسبيله فغير متناه

المتناهية مركبة من اجزاء غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مقابل اجزاء المسافة

بان يقول انا لا نم كون ازدياد المقدار بحسب تزايد الاجزاء اذا كانت الاجزاء متباينة

الغير المتناهية بالعدد سواء كانت متزايدة او متناقصة مقدار جميعها غير متناه لان المتناقصة اذا عبرت
من الجانب الآخر فيبدأ ح يصير متناهية كما اذا عرفته فساد التفصيل ابطال مذهب النظام موقوفا
من بيان امتناع خروج جميع الانقسامات الغير المتناهية الى الفعل ثم انه قد نقل ان النظام استدل
على تحقق الطفرة بما توهم من ان من حدث في الدلو ولا يخرج بعضه فانه انما يلزم ذلك لو كانت حركة الكلاب
والدلو متساوية وليس في السرعة والبطوء وليس كذلك فان حركة الدلو لم ضعف حركة الكلاب فان الحبل
انما يجر لتجذب با وجذب لو ندمغا هذا ولما فرغ المص عن كل من الامرين الذين يتوقف عليهما تحقيق
ماهية الجسم اعني نفي الجزء الذي لا يتجزى وابطال مذهب جمهور المتكلمين والنظام وتبيان كل ما هو
متحيز بالذات فهو قابل للقسمة والتجزي لا عند ولو وهما اراد بيان الامر الثالث منهما وهو ان كل ما يقبل الوهمية
فهو قابل للقسمة الانفكاكية فيكون لا ذاتيا وان امتنع حصول الانفكاك لمانع خارجي ليبطل مذهب المشو
الى نفي الهيولى فقال والقسمة بانواعها اشارة الى ان القسمة الى الاجزاء المتباينة بالوضع على انواع
بيان ذلك ان الانقسام والانفصال اما بحسب الخارج وليما بحسب الذهن والقسمة الخارجية اما بحيث
يؤدي الى افتراق الاجزاء وهي القسمة باختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في الجسم الابلق والقسمة
الذهنية اعني ما لا يكون هناك انفصال بحسب الخارج بل يكون بحسب الذهن انفصالية اما ان يكو
بسبب حامل يحمل الذهن على ذلك الفرض وهي القسمة باختلاف عرضين غير قارين كما سيتبين او محاذاة بين
واما ان لا يكون بسبب حامل فاما بحيث يتعين الاجزاء بان يشير الذهن اليها بهذا او ذلك هي القسمة الوهمية
او لا يتعين بل بان يفرض الذهن ان في المقسوم شيئا دون شيء من غير ان يشير اليها بهذا او ذلك هي
القسمة الفرضية وهذا معنى قولهم ان القسمة الوهمية ما يكون بحسب التوهم جزئيا والفرضية ما يكون بحسب
فرض العقل كليا وكثيرا ما يطلقان بمعنى واحد قد يتوهم ان القسمة باختلاف عرضين ليس قسما من القسمة
الانفكاكية مستندا بان محل البياض مغاير لمحل السواد وان جسميهما [illegible] ان اختلاف العرضين
القارين لا يوجب انفكاكا في الخارج انما اوجب انفصالا اينيا ومغايرة خارجية لكن ذلك اعم من الانفكاك
واختلاف العرضيين الغير القارين اعني الاضافيين لا يوجب انفصالا اينيا وهذا التوهم لعله انما
نشأ من النظر في كلام الشيخ حيث قال ان اختلاف الاعراض يوجب انفصالا بالفعل وحيث ذكر القسمة باختلاف
الاعراض في الاشارات في مقابلة القسمة الوهمية والفرضية وشيء من ذلك لا يدل على ما ذكره فان الانفصال
في الخارج اعم من الانفكاك قال المص في شرح الاشارات الانفصال اما ان يكون مؤديا الى الافتراق او لا
يكون والثاني يكون اما في الخارج او في الوهم مثال الاول ما بالفك والقطع ومثال الثاني ما باختلاف
عرضين قارين ومثال الثالث ما بالوهم انتهى ولا يخفى ان المراد بالوهم ما يشمل الفرضية والوهمية
ثم قسموا القسمة الانفكاكية الى ما يكون بالة نفاذة وسموه كسرا وهو يشمل الخرق ايضا بحسب الاختلاف
الاصطلاح وبالجملة فالاقسام الاولية للقسمة هي ما اشتمل عليه كلام شرح الاشارات المنقول انفا
اعني الانفكاكية وما باختلاف عرضين قارين وما بحسب الوهم بالمعنى الاعم و[illegible] يقول بقبول
تلك الاقسام الصغار لجميع انواع القسمة ما عدا الانفكاك لكن لا شك ان [illegible] الانواع باسرها

من الجانب الآخر تكون متزايدة فتبين انه انما يكون كذلك لو لم يكن ان يتعين مع

قطعا والى ما لا يكون كذلك وسموه

تحدث في المقسوم اثنينية يساوي طباع كل واحد منهما طباع المجموع وكذا طباع الجزء الخارج الموافق
للمجموع في الماهية المنفك عنه في الوجود وذلك اعني تساوي طباع الكل يوجب ان يجوز على الجزئين المفروضين
في المقسوم ما يجوز على الجزئين المنفكين اعني المقسوم والخارج الموافق من الانفكاك الرافع للوحدة الاتصالية
جوازا ذاتيا وان امتنع ذلك الانفكاك بسبب عارض خارج عن الذات كالصغر والصلابة وغير ذلك
وهذا معنى قوله وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي فجواز القسمة الوهمية ملزوم
لجواز القسمة الانفكاكية وههنا شبهة مستصعبة معروفة بشبهة الفطري والطاري وهي ان الانفكاك
الواقع بين الكل والجزء الخارج الموافق انفكاك بحسب الفطرة وما يفرض بين جزئي المقسوم انفكاك
طار بعد ما كانا متصلين في بدو الفطرة ولا يلزم من وقوع الانفكاك بين فردين من افراد طبيعة
واحدة في ابتداء الفطرة جواز طريان الانفكاك عليهما بعد ما خلقا متصلين نعم يلزم جواز ان يخلقا
ابتداء منفكين فهو لا يستلزم جواز طريان الانفكاك عليهما وقد اجاب بعض الاعاظم عن هذه الشبهة
بان القسمة المقدارية مطلقا هو تحويل وجود واحد الى وجودين لكون الوحدة الاتصالية مساوقة
للوحدة الشخصية فكما ان طبيعة الشيء الواحد تابى في الفطرة الثانية عن ان يتوارد عليه الوحدة والتعدد
المقداريان مع بقاء الوجود الشخصي بحاله بالبديهة فكذلك تابى في الفطرة الاولى عن ان يتردد بين ان يقبل
الوجود الواحد والوجود المتعدد فان البديهة لا يفرق في استحالة توارد الوجودين على الشيء الواحد
بين التوارد الابتدائي والتوارد الطاري فلو لم يجز هذا يجب ان لا يجوز ذلك بالبديهة شبهة اخرى
كون قبول القسمة الوهمية ملزوما لقبول القسمة الانفكاكية منقوض بالزمان فانه عندهم مقدار
متصل قابل للانقسام الوهمي دون الخارجي والجواب ان الزمان من حيث طبيعته المقدارية لا يابى من
قبول القسمة الانفكاكية بل اباؤه عنه انما هو من جهة خصوصية ذاته ومن جهة امتناع طريان العدم
عليه على ما زعموا والحاصل ان المانع عن الانفكاك في الزمان امر خارج عن الطبيعة المقدارية المطلقة
وهو خصوصية ذات الزمان فامتناع الانفكاك هنا ليس لذات المقدار فلا ينافي الامكان الذاتي
وايضا من جهة وجوب اتصال الحركة التي هي محله على الدوام والاستمرار فان قلت هم صرحوا بان وجوب
اتصال الحركة انما هو لكونها محلا للزمان وحافظة له فكيف يجعل وجوب اتصال الزمان لاجل
علة له في نفس الامر كيف وجوب اتصال الحركة لكونها موضوعا للزمان يجب ان يكون متقدما على وجوب
اتصال الزمان بالطبع فلا يمكن ان يكون معلولا له ومتاخرا عنه بل وجوب اتصال الحركة انما هو
من قبل النفس التي تعلقت بتدبير جرم حاملها هذا وان قيل لعل تلك الاجسام الصغار متخالفة بالطبع
فلا يلزم من قبول بعضها الانفكاك قبول جميعها ولو بني على قوله بمقراطيس بتوافقها بالطبع على ما مر
في المقصد الاول كان جدلا غير مفيد في بيان تحقيق ماهية الجسم قلنا قد ثبت في موضعه ان طبيعة الامتداد
الجوهري طبيعة واحدة محصلة نوعية فيجب ان يكون مقتضاها واحدا في جميع الافراد بحسب تلك الطبيعة
الواحدة وان اختلفت بسبب العوارض الخارجية قال الشيخ في الشفاء الجسمية المشتركة بين الاجسام ماهيتها
طبيعة نوعية لان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى كان ذلك الاختلاف لاجل ان احديهما حارة وتلك

وجوب اتصال الحركة قلت وجوب اتصال الزمان انما جعل دليلا على وجوب اتصال الحركة ع

بارده

بايده وان اصلهما المادة الطبيعية الفلكية والاخرى لها الطبيعة العنصرية الى غير ذلك وهذه كلها امور
خارجية عن طبيعة الجسم فان الجسمية امر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية مثلا موجود اخر وقد انضما
هذه الطبيعة في الخارج الى تلك الطبيعة فالاختلاف بين الجسميتين انما هو بامور خارجة عنها منضما
اليها بحسب الخارج بخلاف المقدار مثلا فانه ليس شيئا محصلا في نفسه ما لم يتنوع بكونه خطا او سطحا
اذ ليس المقدارية موجودة والخطية والسطحية موجود اخر ينضم اليها في الخارج بل الخطية نفسها
المقدارية المجعولة عليها فالمقدار المطلق لا يوجد في نفسه بل ما لم يتحصل بفصول منوعة لا يوجد فانا
معززة انتهى ومنع اختصاص المخالفة الجسميات بان لا يوجد بين الجسميات تلك الامور الخارجة عنها
المنضمة اليها بحسب الخارج يجوز ان يكون جسمية الفلك منضمة في الخارج الى الطبيعة الفلكية
مخالفة في الحقيقة لجسمية العناصر المنضمة في الخارج الى الطبيعة العنصرية ويكون مطلق الجسمية
عرضا عاما او طبيعة جنسية مشتركة بين الجسميات المخالفة الحقائق كما اورده المحقق الشريف عليه
مدفوع بالتامل الصادق فقد بطل مذهب جمهور المتكلمين والنظام وثبت ان الجسم المحسوس
المشاهد غير هذا المتحيز بالذات الطويل العريض العميق وعند المعتزلة والاقدمون بذلك عند
الاشاعرة الجسم هو الجوهر المنقسم مطلقا فاقل ما يتركب منه الجسم عندهم جزءان وعند جمهور المعتزلة
ثمانية اجزاء فانهم قالوا اذا الفا خطان حصل سطح واذا الف سطحان حصل جسم ومنهم من قال انه
وضع خط على خطين متلاقيين في جهة اخرى حصل جسم من ستة اجزاء وقال بعضهم يحصل من اربعة اجزاء
بالمعنى في الجهات الثلاث وعرفه الحكماء بالجوهر القابل للابعاد الثلاثة واراد واما يمكن ان يفرض
فيه خطوط ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم قال المحقق في شرح الاشارات هو الجوهر الذي يمكن فيه
فرض الابعاد الثلاثة اعني الطول والعرض والعمق ولم يقل ان يوجد لان تلك الابعاد ليس يجب ان يكون
موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة وان وجد فيه كما في المربع وليس الجهة الجسمية بحسب تلك الابعاد
الموجودة فيه بالفعل بل كل جسم يوجد فلا شك انه يفرض فيه ابعادا معينة محدودة الى غايات
واطراف معينة والجسمية ليست باعتبار تلك الابعاد المعينة المفروضة فيه بالفعل فربما تزول و
تتبدل ويبقى الجسمية الطبيعية بعينها انما الجسمية وصورتها هي الاتصال المصحح لفرض ابعاد مطلقة
لا يتبدل اصلا وان تبدلت الابعاد المعينة هي الاتصال المصحح لفرض ابعاد مطلقة واما عبارة
الامكان لان مناط الجسمية ليس فرض ابعاد بالفعل حتى يخرج الاجسام عن الجسمية بان لا تفرض
فيه الابعاد بالفعل بل مجرد امكان الفرض وان لم تفرض فيه اصلا انتهى فتدبر ليظهر لك ان المراد
من الامكان هيهنا هو الامكان في نفس الامر ومن الفرض هو التجويز العقلي فلا يرد ان قيد الفرض
غير مفيد مع قيد الامكان لانه يدخل حينئذ ما قصد اخراجه من الجواهر المجردة لان فرض الابعاد الثلاث
فيها ممكن وان كان المفروض محالا كما توهمه الشارح القوشجي ثم المحقق ان التعريف المذكور حد الجسم
عند الحكماء كما صرح به المحقق في شرح الاشارات حيث قال وقد زعم اهل الشارح حد المذكور
اما اولا فبان الجوهر ليس جنسا لما تحته واما ثانيا فبانه على سبيل التركيب واما ثالثا فبان قابلية الابعاد ليست

والعرض والعنود فقال صاحب المحاكمات وانما قال يمكن

بفصل لانها لو كانت وجودية لكانت عرضا اذ هي نسبة ما ويلزم من كونها عرضا احتياج محلها الى
قابلية اخرى لها وانتم يلزم ان يكون الجسم متقوما بعرض والجواب عن الاول انه انما ابطل كون الجوهر
جنسا في كتبه بان اخذ مكان الجوهر الموجود لا في موضوع وابطل كونه جنسا وهو لازم من لوازم الجوهر
ولا شك في ان لازم الجسم لا يكون جنسا وعن الثاني انه ابطل كون قابلية الابعاد فصلا وهي ليست
بفصل لانها بل الفصل هو القابل للابعاد المحمول على الجسم وهو شيء ما من شانه قبول الابعاد
فظهر انه في هذا الشرح بيف مغالطا انتهى كلام المصنف لكن الشيخ قال في الهيات الشفا وقد جرت العادة
بان يقال ان الجسم جوهر طويل عريض عميق ثم قال بعد ما بين المراد من الطول والعرض والعمق
وانها هي الابعاد الثلاثة واما لا يجب ان يوجد بالفعل في الجسم بهذه العبارة فتبين من هذا انه
ليس يجب ان يكون في الجسم ثلثة ابعاد بالفعل على الوجه المفهوم من الابعاد الثلاثة حتى يكون
جسما بل معنى هذا الرسم للجسم هو الجوهر الذي يمكنك ان تفرض فيه بعدا كيف شئت ابتدا فيكون
المبتدأ هو الطول ثم يمكنك ان تفرض ايضا بعدا آخر مقاطعا لذلك البعد على قوايم فيكون ذلك
البعد الثاني هو العرض ويمكنك ان تفرض بعدا عموديا بالهيئة الصفة عنه بهذه الثلثة وكون الجسم
بهذه الصفة هو الذي يشار لاجله الى الجسم بانه طويل عريض عميق كما يقال ان الجسم هو المنقسم
في جميع الابعاد وليس يعني به انه منقسم بالفعل مفروغ منه بل على انه من شانه ان تفرض فيه هذا
القسم انتهى فتوهم صاحب المحاكمات من قوله بل معنى هذا الرسم ليس بحد لان معنى الرسم لا يكون
حدا وليس كذلك فان قوله معنى هذا الرسم يعني به ان معنى هذا الذي لو ابقى على ظاهره وكان المراد
منه ماله طول وعرض وعمق بالفعل لكان رسما هو ما من شانه وفيه امكان ان يفرض فيه ما سهى فتوهم
صاحب المحاكمات من قوله بل معنى هذا الرسم لك فيكون ذلك المراد منه حد الا محرر وكيف يتوهم
من الشيخ ان لا يقول بحدية هذا التعريف وهو قابل بجنسية الجوهر فاذا كان الجوهر جنسا ولا شك
ان ما من شانه ان يفرض فيه الابعاد لا مانع فيه من كونه فصلا فالتعريف بهما يكون حدا لا محرر
مما يدل صريحا على كون الشيخ قايلا بحدية التعريف المذكور ما قاله متصلا بما نقلنا عنه وهو قوله
فهكذا يجب ان يعرف الجسم وهو ان الجوهر الذي كذا صورته وهو بها ما هو ثم سائر الابعاد المفروضة
بين نهاياته وايضا واشكاله واوضاعه امور ليست مقومة له بل هي تابعة لجوهره وربما الزم بعض
الاجسام شيء منها او كلها وربما لم يلزم بعض الاجسام شيء منها او بعضها انتهى ثم سائر تشكيكات
المحاكم في هذا المقام قد دفعناها في حواشينا على شرح الاشارات واما اعتبار تقاطع الابعاد
على زوايا قوايم فانما هو لتصحيح مفهوم قابل الابعاد عنوانا لحقيقة الفصلية فان صحة كونه عنوانا
لحقيقة ما هو فصل للجسم انما هو بهذا الاعتبار لا لاخراج السطح الجوهري على ما توهم لان السطح
الجوهري ليس له حقيقة موجودة يحتاج الى الاحتراز عنه شيء واحد في حقيقته ليس هنا الا الحقيقة
من الاجزاء لا يتجزى او اجسام صغار صلبة ومتصل في ذاته عن ذي مقاطيع واجزاء بالفعل كما هو
عند الحس يقبل الانقسام الوهمي لما ثبتنا هي واما الانقسام الانفكاكي فلا يقبله بالفعل الى ما لا

يتناهى

٥

بالفعل واذا كان الامر على هذا
فكيف يمكننا ان نضطر ابتنا
الى فرض ابعاد ثلثة بالفعل موجودة
في الجسم حتى يكون جسما ع

ما يتناهى بل ينتهي الى حد لا يقبل الانفكاك اصلا مع كونه قابلا لفرض شيء دون شيء وذلك
لكونه في الصغر الى حيث لا يكون فيه وسعة قبول فعلية الانفكاك لكون غاية الصغر مانعة عن ذلك
فلا ينافي قبوله الذاتي للانفكاك وايضا لو خرج جميع الانقسامات الى الفعل لزم التسلسل لكون الاجزاء
مترتبة وايضا يلزم تحقق الكثير بلا واحد كما مر وهو محال بالضرورة واما ما قيل من انه لو حصلت تلك
الانقسامات الغير المتناهية الى الفعل ثم فرض تركب تلك الاقسام التي لا يتناهى لزم كون المركب
منها غير متناهي المقدار بعينه ما مر من ان تلك الاقسام لكونها متناقصة لا يستلزم عدم تناهي
مقدار المؤلف منها بل لا يزيد مقداره على ما كان قبل التحليل الى تلك الاقسام واما انه مع ذلك
قابل لفرض شيء دون شيء فلئلا يلزم وجود الجزء الذي لا يتجزى فيبطل مذهب الشهرستاني صاحب
كتاب الملل والنحل من ان الجسم متصل في ذاته لكنه ينتهي في الانقسام الى حد لا يقبل الانقسام
بعده اصلا فان قلت يجوز ان ينتهي القسمة الخارجية ويبقى القسمة الوهمية ثم ينتهي الوهمية و
يبقى الفرضية العقلية ثم ينتهي هي ايضا فلا يلزم الا وجود الجزء في العقل لا في الخارج ولا في الوهم
وهو غير مستنكر كيف ولو لم يمكن وجوده لا في الوهم جزئيا ولا في العقل كليا لامتنع الحكم عليه بالامتناع
قلنا الوجود العقلي الذي يتوقف عليه الحكم انما هو الصورة لا ان يحكم على موجود خارجي بان
فيه شيئا بحسب الخارج غير منقسم بحسب العقل واللازم من انتهاء القسمة الفرضية انما هو هذا الا ذلك
فليتفطن فان قلت جميع الانقسامات الممكنة الخروج من القوة الى الفعل لا يخلو من ان يكون متناهيا
او غير متناهٍ فعلى الاول يلزم وقوف القسمة عند الانتهاء الى الجزء الذي لا يتجزى وهو خلاف ما قررتموه من انه
يقبل الانقسام لا الى نهاية وعلى الثاني يلزم ما ذكرتم من المحال قلت تلك الاقسام ليست متناهية
ولا غير متناهية بالتناهي العددي لانه لم يصر معروضة للعدد ما لم يعتبر عروض القسمة لها والاقسام
التي تعرض لها القسمة بالفعل اما في الخارج او في الذهن متناهية ولا يلزم وقوف القسمة مطلقا اذ
الجزء الاخير وان لم يكن منقسما بالفعل لكن يمكن اعتبار القسمة فيه والحاصل ان كل ما اعتبر عروض
القسمة لها متناهية ولا يلزم وقوف القسمة وما لم يعتبر عروض القسمة لها غير متصف بالنهاية
واللانهاية اوهام وتنبيهات اعلم على ان ابطال الجزء واتصال الجسم شكوكا غير ما مر مستصعبة اما لها
الاول انه يلزم على هذا التقدير ايضا انتفاء السرعة والبطؤ كما على تقدير تركب الجسم من الاجزاء
على ما مر بيان ذلك ان كلا من المتحركين السريع والبطيء في كل ان يفرض له ابن ليس له ذلك الابن قبل
ولا يكون بعد بجميع الانات المفروضة في زمان حركتهما مساوية لجميع الاينات التي لكل واحد من
المتحركين فجميع الاينات التي يفرض للسريع مساوية لجميع الاينات التي يفرض للبطيء فاذا فرضنا الجسمين
متساويين في المقدار لزم تساوي مسافتيهما فلم يكن احدهما اسرع والاخر ابطا بوجه اخر يلزم ان لا
يدرك السريع البطيء كما على مذهب النظام لانه اذا قطع السريع البعد المفروض بينهما ووصل الى
نقطة كان البطيء فيها اولا قطع البطيء في ذلك الزمان بعدا اقل من البعد الاول ووصل الى نقطة اخرى
ثم اذا قطع السريع هذا البعد الاقل وهكذا الى غير النهاية وبوجه اخر كلما انضاف السريع بعد من القوة

فان لم ينتصف البطى ابقى بعد ومنها يلزم ان يكون ذات النصف يلزم امتناع الحركة الثانى انا اذا فرضنا
مخروطا يتحرك على راسه فراسه اذا استقل من حيز ما يجب ان ينتقل دفعة لعدم قابلية التجزي الى حيز اخر يليه
لامتناع الطفرة وهكذا فيلزم ان تتالى احياز غير منقسمة فيلزم الجزء وتتالى الانات والجواب بعد ما
تعلمنا من معنى الامتناع بهنا ان المتحرك فى كل مقولة له فرد واحد من تلك المقولة غير معين بل سيالا
هو ثابت بذاته ويتوارد عليه النسب الاضافية بسيلانه واستمراره بالقياس الى الحدود التى يفرض
فى المسافة فالمتحرك فى الاين مثلا ليس له فى حد من حدود المسافة كون مباين لكونه فى حد اخر منها
بل انما ان له الا كون واحد سيال تستمر ضافته الى تلك الحدود فلا تضاف له بفرد معين من الان
بالفعل والانتقال ولا انتقال من اين بالفعل الى اين اخر بالفعل ليلزم ما ذكرتم الثالث ان الزمان
غير قار الذات فالموجود الحاضر منه غير منقسم لما مضى منه لكونه معدوما ولا يتصور اتصال الموجود
بالمعدوم فاذا انقضى هذا الجزء ووجد جزء اخر يكون هو ايضا غير منقسم وغير متصل بما سبقه بل منفصل
عنه كما هو عن سابقه بل منفصل عنه كما هو عن لاحقه وهكذا فالزمان ليس الا انات متفصلة لا امتداد
فيكون الحركة والمسافة ايضا كذلك والجواب عنه ان الزمان الموجود انما هو امر بسيط يقال له الان السيال
وهو بازاء الحركة التوسطية وما ينقضي منه ويتجدد ليس الا نسبا واضافات اعتبارية فلا يلزم ما ذكر
وسيجي تحقيق ذلك فى مبحث الزمان الرابع ان وجود الاطراف كالخط والسطح موقوف على تقدير الجزء اذ
يركب نقاط جوهرية فيحصل الخط وخطوط جوهرية فيحصل السطح واما على تقدير الجزء نفي فمشكل لان
السطح يجب ان يلاقي الجسم ولا يلاقي كله او بعضه والا لانقسم مثله بل يجب ان يلاقي طرفه وهذا مع كونه
محذورا ينقل الكلام الى هذا الطرف فينتهي الا الى ما هو محال ومع ذلك لو حصل من مجموعها عمق
لزم الجزء او مثله والا فحكم المجموع حكم سطح واحد ويلزم المحذورات بحذافيرها والجواب ان الاطراف
وان كانت موجودة لكن ليس لها ذوات منفردة يحكم بالتلاقي بينها وبين الجسم وعدمها بل هي موجودات
مخلوقة فى الجسم ليس امران يوجد كل منها بوجود على حدة احدهما الجسم والاخر السطح بل المتحقق امر واحد
اذا اعتبر من حيث انتهاؤه واخذ ظاهره من حيث هو ظاهر فقط كان المعنى الحاصل من هذا الاعتبار هو
السطح وقس عليه النقطة الخامس انه يلزم ان لا يحدث حركة اصلا لان زمان الحركة محدود بان هو مبدؤه
فالحركة لا توجد فى هذا الان لانها كون المتحرك بين المبدأ والمنتهى وهو فى المبدأ بعد ولا فى ان اخر بعده لما
زمان والا لم يكن ما فرض مبدأ مبدأ بل ان فى يليه فتتالى الانات السادس ان المتحرك انما يصل الى كل
من حدود المسافة فى ان فذلك الان اما ان يحدث فى ان يليه فتتالى الانات او فى ان بينهما زمان فيبقى
الوصول زمانا وانقطع الحركة ويرد مثله فى الانطباق والمحاذاة السابع ان الان اما ان ينعدم
شيئا فشيئا فينقسم او دفعة فعدمه فى ان يليه وينقل الكلام اليه فتتالى الانات والجواب عن هذه الثلثة
ان الحدوث على انحاء ثلثة دفعي وهو ان يحدث شىء دفعة فى ان سواء يبقى بعده او لا كالبعض و
هذا الحرف كالصوت والهيئات القارة وتدريجي وهو ان يحدث شيئا فشيئا منطبقا على الزمان ولا
يوجد بتمامه فى ان من الانات كالحركة القطعية والصوت وامثالهما وهذا الحادث منطبق حدوثه على الزمان

لا يفقد

ولا يتصف بالحدوث في شيء من الآنات المفروضة فيه لا الآن المبدأ ولا غيره وبعض زماني وهو ان يحدث الشيء في نفس الزمان ويوجد بتمامه في كل آن من آنات مفروضة في زمان وجوده الا الآن الطرفي له كالحركة التوسطية وللانفصول وامثاله وعدم الآن ايضا من هذا القبيل قال الشيخ في طبيعيات الشفا في حل اشكال عدم الآن والذي يظن من انه يمكن ان يقال ان الآن اما ان ينعدم تدريجا او يمتد احدث الى العدم او دفعة فعلم فان فقول في دفعات المعدوم او الموجود دفعة ليس لا زمان المقابل الذي يوجد او يعدم تدريجا بل هو اخص منه وذلك لمقابل يصدق على ما يوجد او يعدم دفعة وعلى ما لم يكن في جميع زمانه موجودا وفي طرفه الذي ليس بزمان معدوما انتهى لنا من ان اقليدس برهن في الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة من كتاب الاصول على ان الزاوية الحادثة بين عمود اخرج من طرف قطر الدائرة وبين المحيط احد من جميع الحواد المستقيمة الخطين فاذا تحرك العمود فاما ان يقطع هذه الزوايا في آن او في زمان فعلى الاول يكون قد قطع جزءا لا يتجزى وعلى الثاني يلزم تحقق حادة مستقيمة الخطين في اثنا الحركة اصغر من تلك الزاوية وهذا ما اورده الشيخ في طبيعيات الشفا بقوله ومن حججهم وجود زاوية غير منقسمة وهي التي جعلها اقليدس اصغر الحادات التاسعة انه لو كانت المقادير قابلة للقسمة الى غير النهاية كانت الزاوية القائمة ايضا كذلك والزاوية المذكورة التي هي احد الحواد المستقيمة الخطين اما ان يكون مثالها الواقعة في الزاوية القائمة لكونها مشتملة عليها بعدة غير متناهية فيلزم ما لا يتناهى بين حاصرين واما ان يكون بعدة متناهية فاذا نصفنا القائمة بعدة زائدة على عدة تلك الحادة تحدث حادة مستقيمة الخطين اصغر من تلك الزاوية لا محالة العاشرة ان مدار كثير من الاستدلالات المذكورة انما هو على بطلان الطفرة لكن الطفرة جائزة لانه بين اقليدس في المقالة المذكورة ان الزاوية الحادثة بين قطر الدائرة ومحيطها اعظم من كل حادة مستقيمة الخطين فاذا فرضنا تحرك القطر حول طرفه يصير تلك الزاوية بمجرد حركة القطر منفرجة من غير ان تصير قائمة لامتناع حدوث القائمة بين المستقيم والمستدير لانا اذا طبقنا المستقيم على ضلع قائمة مستقيمة الخطين فالضلع الآخر المستدير لا ينطبق على الضلع الآخر المستقيم على ضلع قائمة من القائمة الا متناع فاما ان يقع داخل القائمة فيكون الزاوية اصغر من القائمة او خارجها فيكون اعظم من القائمة وصيرورة الحادة منفرجة من غير ان تصير قائمة لا يمكن الا بالطفرة وايضا الزاوية الحادثة بين الخط المماس للدائرة وبين محيطها احد الحواد المستقيمة الخطين كما مر فاذا تحرك الخط المماس الى جهة الدائرة او في حركة مع ثبات نقطة التماس يحصل زاوية مستقيمة الخطين هي اعظم من الزاوية المذكورة من دون ان تصير مثلها وهذا هو الطفرة وايضا الزاوية الحادثة بين مماس الدائرة على طرف قطرها او بين قطرها قائمة والحادثة بين قطر الدائرة ومحيطها اعظم الحواد المستقيمة الخطين كما مر فحين تحرك الخط المماس الى جهة المركز في حركة مع ثبات نقطة التماس الى التقاطع فيصير اصغر من زاوية القطر والمحيط من غير ان يصير مساوية لها وبعكسه فلنا اذا فرضنا رجوع ذلك الخط الى ما كان اولا من موضع التماس يصير قائمة من دون ان يبلغ الى مساواة زاوية القطر والمحيط والجواب عن هذه الثلثة موقوف على تحقيق حقيقة الزاوية وهو عند اكثر المحققين

بعد زمان وجوده ... في جميع زمانه

انفكاك عن التماس

عن

عن السطح المحدب الحاصل من ذلك في خطين من غير ان يتحدا خطا واحدا فورد عليه اشكال وهو ان السطح
منقسم في جهتين والزاوية انما ينقسم في جهة واحدة فيكون سطحا ولصعوبة هذا الاشكال ذهب كثير منهم
الى ان الزاوية من مقولة الكيف زعما انها هيئة تحدث بين عارضة للسطح المذكور والمجيبة لا يدفعهم
ذلك لان معروض الانحداب من حيث هو معروض له لا ينقسم الا في جهة مع كونه سطحا بل التحقيق هو ان
السطح مثلا قد يوخذ من حيث انه منبعث من جميع الجهات كما في الاشكال المسطحة وقد يوخذ من حيث
تعينه في جهة او جهتين فلا دخل في هذا التعيين لها بل العرضية والزاوية من هذا القبيل فانها سطح
لحيثية اخذ بينه وهذا يوجب تعينها من جانب الراس بخلاف جانب الوتر فانها غير متعينة من هذا الجانب
لا بحد من حدود التناهي ولا بعدم التناهي فانه اهتم بالاول مادام نفس ذات السطح لا من حيث هو معروض
للانحداب اذا عرفت هذا فاعلم ان قطع الزاوية يتصور بوجهين احدهما ان ينطبق خط على ضلع منفصل
عنه من طرفه دون طرف يدخل فيما بين الضلعين ثم ينطبق على الضلع الاخر وثانيهما ان يتحرك الخط
من راس الزاوية الى جانب وترها عرضا فانه ينقسم الزاوية اصلا فانها لم تقع في طريق حركة الخط
حيث هي زاوية بل من حيث هي زاوية بل من حيث سطح فقط فنقول اذا تحرك العمود الخارج من طرف قطر
الدائرة الى جانب القطر فلا يمكن ان يقطع الزاوية الا على الوجه الثاني دون الاول وهو ظاهر ولما لم
يكن للحركة ان اول ولا لم يكن سطح الزاوية منقسما ولم يكن قطع الزاوية على الوجه الاول لم يتات الترديد
بان قطعها في ان او في زمان فاندفع الاشكال الاول من هذه الثلثة كذا قال بعض الافاضل و
اما الشيخ فانه لما قرر الاشكال من حيث لزوم عدم انقسام الزاوية مطلقا كما نقلنا عنه ولم ياخذ
فيه حركة العمود اجاب عنه بقوله واما حديث الزاوية المذكورة فانها ليست غير منقسمة بل هي منقسمة
وهناك زوايا اصغر منها بالقوة بلا نهاية انما قام البرهان على انه لا يكون زاوية من خطين مستقيمين
حادة واصغر منه وكل من حصل علما باصول الهندسة علم ان تلك الزاوية منقسمة بالقوة منتهية الى لا
نهاية انتهى ثم يقول ولما لم يكن سطح الزاوية منقسما اصلا الا ان ينسب الى سطح اخر بانه مثله وضعفه او اصغر
منه او اي قدر منه نعم لو كان الاعتباران من نوع واحد كان يكون زاويتان مستقيمتا الخطين لصح
ان ينسب احد الاعتبارين الى الاخر واما اذا اختلفا كما فيما نحن فيه فلا يتحقق بينهما نسبة اصلا و
توضيحه ان الزاوية المختلفة الضلعين لها اعتباران اعتبار انها سطح واعتبار انها احيطت بمستقيم
ومستدير وهي انما يقع في طريق تلك الحركة المذكورة بالاعتبار الاول فقط دون الاعتبار الثاني
لان شيئا من الزوايا المستقيمة الخطين لا يمكن ان يساوي زاوية مختلفة الضلعين وكذلك العكس فانه
لو انطبق المستقيم من مستقيمة الضلعين على المستقيم من مختلفتهما فاما ان يقع المستقيم الاخر بين المختلفين
او خارجا اذ لا يمكن انطباق المستقيم على المستدير فلا ينطبق مستقيمة الضلعين على مختلفتهما وبالجملة
مختلف حقيقة الزاوية من جهة اختلاف الضلعين باستقامتهما معا وكون احدهما مستقيما والاخر مستديرا
لكون المستقيم والمستدير مختلفين بالنوع وشيء من افراد احد المقدارين المختلفين بالماهية لا يقع في طريق
الحركة الاخيرة فان التزايد بحسب المقدار الخطي بالحركة مثلا لا يساوي شيء من المراتب مقدارا ما سطحيا

حيث جهة اخرى كما اذا اخذ من طوله دون عرضه فانه لا دخل في هذا التعيين ع

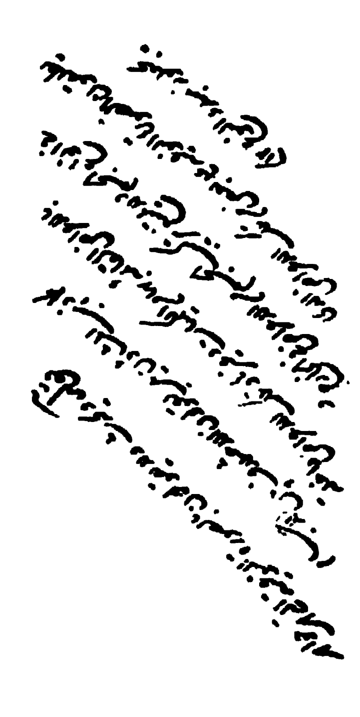
لامتناع انطباق المستقيم وهو القطر على المستدير وهو المحيط ع من ره

من تلك الى ان فاضل انه ليس شيء يتصغر كذا اصغر من كذا دل على انه ليس شيء الا وثمة اصغر منه ع

وبالعكس

وبالعكس وكذلك السطح بالقياس الى الجسم التعليمي وبالعكس فكل فرد من احد نوعي الزاوية اذا عرض ضلعه صار اكبر انما يبلغ بالتدريج الى مساواة جميع الافراد المتوسطة في المقادير بين المبدو المنتهى من ذلك النوع وهي الواقعة في مسلك تلك الحركة ولا يمكن ان يبلغ الى مساواة النوع الآخر اولا يكون تلك الافراد واقعة في ذلك المسلك ولا متوسطة بين مبدئه ومنتهاه فاندفع الاشكال الثاني بان منها انه كيف قالوا ان الزاوية المذكورة اصغر الزوايا المستقيمة الاضلاع او اعظمها وكيف عرف ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين قلنا الا انه يتم وكذا الاعظمية بها اما بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز على ما يحقق بين مقدارين متشاركين مقدارين بوجه بهما عاد مشترك والنسبة بينهما لا محالة عددية كما عرفت هذه هي التي تقتضي التجانس بين المتناسبين وكون احدهما مشتملا على الاخر مع شيء زائد لا يحقق في بين مقدارين مختلفين بالماهية لا يمكن ان يقال الواحد منها اي هو من صاحبه هذه هي الاشبه التي تقتضي لا يقتضي التجانس بين النسبتين هذا الحادي عشر اذا دحرجنا الكرة على سطح مستو بعدما ماسته بنقطة كما ان يكون ملاقاة دائرة منها بخط مستقيم منه بنقطة ويلزم منه تالي في انقسام تركب الخط منها وهذا من اقوى حججهم قال شارح المقاصد والحق ان حديث الكرة والسطح قوي في الجواب عنه ما قاله الشيخ في الشفا بقوله واما حديث ما اورد من السطح والكرة فانه لا يبدى هل يمكن ان يوجد كرة على سطح بهذه الصفة في الوجود او هو في التوهم فقط على نحو ما يكون في التعليمات ولا يبدى انه ان كان في الوجود فهل يصح دحرجة عليه او لا يصح فرضنا استحالة دحرجة عليه بعد هذا كله فليس يلزم ان يكون الكرة مماسة للسطح والخط في اي حال كان بالنقطة لا جزء له يكون في حال الثبات كذلك فاذا تحركت ما ستة بالخط في زمان الحركة ولم يكن البتة وقت بالفعل مماس فيه بالنقطة الا في التوهم اذ ذلك لا يتوهم الا مع توهم الآن ولا وجود له بالفعل ولا بالجملة فان هذه المسئلة لا يحقق مسلمه لان المسلم هو ان الكرة لا تلقى السطح في آن واحد الا بنقطة وليس يلزم من هذا ان تكون الحركة تنتقل من نقطة الى نقطة تجاوزها وهو من آن الى آن يجاوره فانه ان سلم هذا لم يحتج الى ذكر الكرة والسطح بل صح ان هنا نقطا متتالية ولا منها انا ليقال الخط وآنات متجاوزة ولا منها انا ليقال الزمان واذا كان المسلم هو ان الكرة تلاقي السطح في آن وكان الخلاف في ان الحركات والازمنة غير مركبة من امور غير منجزية ومن آنات كالخلاف في المسافة وكان انما يلزم تجاور النقطة لو صح ذلك التجاور الا انه كان استعماله للحجة اثبات تتالي النقطة كالمصادرة على المطلوب الاول فانه لا يتم هذا البناء الا بان يقال انه في هذه الحالة ملاقي بنقطة وفي الحالة الثانية ملاق بنقطة والحالات متجاورة فالنقاط متجاورة فان لم يقبل هذا لم يتم الاحتجاج انتهى كلام الشفا الثاني عشر لو كانت القسمة غير متناهية لكان قطع المسافة موقوفا على قطع نصفها وهكذا الى غير النهاية فلا يمكن قطعها في زمان متناه ضرورة توقف قطع الاتصاف لعدم التناهي على زمان غير متناه كما ترى مذهب النظام والجواب ان هذه الاتصاف الغير المتناهية انما هي بالقوة وعلى سبيل الافتراض لا بالفعل وعلى سبيل الانفصال وهذه الشبهة ثم

نشأت من اخذه اما بالقوة ومكان ما بالفعل على ما مرّ وقد يجاب ايضا بما مرّ من كون الانقسامات متناهية
فلا يتوقف قطعها على زمان غير متناه كما لا يلزم اشتمالها على مقدار غير متناه وهذه جملة من
الشكوك التي استصعبوا التفصي عنها وثمّ شكوك غير هذه للمشائين وبالتفات حرّي
التفصي عن هذه يسهل التفصي عن تلك انما اوردت جدا المسئلة الحادية عشر في نفي الهيولى و
المادة بالمعنى الخارج من تقسيم الجوهر اعني ما يكون جزء للجسم ومحلا للجزء الآخر هو المسمى بالصورة
فانه لا نزاع على ما في شرح التلويحات بين جمهور العقلاء في ثبوت ما يصدق عليه مفهوم الهيولى
بالمعنى الاعم اي الامر القابل للانفصال والاتصال والصور والهيئات المتواردة على الجسم فانه اذا
مثلا تكون حيوان من الطين او خلق مثلا الابن من نطفة ابيه فلا يخلو اما ان يكون الطين باقيا طينا و
هو حيوان او النطفة باقية وهو انسان حتى يكون شيء واحد في حالة واحدة
طينا وحيوانا او نطفة وجسدا انسانا واما ان يكون قد بطلت النطفة بكليتها حتى لم يبق منها شيء اصلا
وكذا الطين ثم حصل انسان وحيوان وح ما صار نسا النطفة انسانا ما خلق من الطين حيوان بل
ذلك شيء بطل بكليته وهذا شيء حصل ابتداء واما ان يكون الجوهر الذي كانت فيه الهيئة النطفية او
الطينية قد بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة انسان او حيوان والاولان باطلان بالاتفاق
ولذلك كل من زرع بذرا لينبت منه شيء او تزوج ليكون له ولد يحكم على الزرع بانه من بذره ويفرق
بين ولده وغيره بانه من مائه فالثالث هو معتقد الكل فظهر ان الخلاف ليس في ثبوت مفهوم الهيولى
والمادة بهذا المعنى بل فيما يصدق عليه هذا المفهوم اهو اجزاء لا تتجزى ام اجسام صغار صلبة
ام هو نفس الجسم بما هو جسم ام شيء ابسط من الجسم وجزء له قد ذهب الى كل واحد منها طائفة فالحكماء
بعدما اتفقوا على ان الجسم البسيط امر متصل في ذاته غير ذي مفاصل بحسب حقيقته كما هو عند الحس
افترقوا فرقتين فرقة ذهبوا الى ان الجسم كما انه غير مؤلف من الاجزاء المتباينة كذلك هو غير مؤلف
حقيقة من الاجزاء الخارجية مطلقا بل هو بسيط صرف قائم بذاته لا في محل قابل لطريان الانفصا
على المتصل منه لطريان الاتصال على المنفصل منه مع بقائه في الحالين بحسب ذاته من غير ان يزول
شيء من ذاته ويحدث شيء في ذاته ويسمونه من حيث جوهره وذاته جسما ومن حيث قبوله للصور والهيئات
التي لا تختلف بها الاجسام انواعا هيولى وهذا المذهب منسوب الى افلاطون واختاره من الفلاسفة
الاسلامية صاحب الاشراق وذهب فرقة اخرى كارسطاطاليس والشيخين وجمهور المشائين الى ان هذا
الجوهر المتصل حال في جوهر آخر هو الهيولى الاولى والجسم البسيط مركب منهما واشهر ما استدلوا به هو
طريقة الفصل والوصل وتقريرها يستدعي تمهيد مقدمات الاولى لفظ الاتصال يطلق على معان
بعضها حقيقي لا بالقياس الى الغير وبعضها اضافي بالقياس الى الغير فالحقيقي اثنان احدهما كون الشيء
بحيث يمكن ان يفرض فيه اجزاء مشتركة في الحدود وبانه لا يكون فيه مفصل بالفعل لانه لو كان فيه
مفصل بالفعل لم يكن الجزءان مشتركين في حد واحد كما في العدد والمتصل بهذا المعنى فصل مقسم للكم و
مقسوم للمقدار وهذا اشهر معنييه الحقيقيين وثانيهما كون الشيء في حد ذاته ممتدا في الجهات بحيث يمكن



الاتصال

الانفصال بالمعنى الاول ويعبر عنه بكون الشيء في حد ذاته ممتدا في الجهات وبهذا المعنى يطلق اسم المتصل على الصورة الجوهرية
قال الشيخ في الهيات الشفا واما الكميات المتصلة فهي مقادير المتصلات اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل
الذي هو الجسم بمعنى الصورة وقال المصنف في شرح الاشارات عند شرح قول الشيخ ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال
والانفصال بهذه العناية يريد بالمتصل بذاته ههنا الصورة الجسمية التي من شأنها الاتصال لذاتها وهو
كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي فهي ذلك الامتداد الذي في الشمعة حال كونها كرة ومكعبا ومشكلا بسائر
الاشكال ثم قال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ ثم نقل ما ذكرنا من كلام الشيخ
المنقول آنفا والمتصل بهذا المعنى فصل مقسم للجوهر ومقوم للجسم بمعنى الصورة الجسمية واما المعنى الاضافي
فهو ايضا اثنان احدهما كون المقدار متحد النهاية لمقدار آخر كما في ضلعي الزاوية وثانيهما كون الجسم بحيث يتحرك
جسم آخر وان لم يتحد نهايتاهما كما في حلقة العبد من الحديد ثم ان الانفصال لكونه مقابلا للاتصال ينقسم ايضا
الى الانفصال لكل اتصال باي معنى كان من المعاني المذكورة يقابله انفصال بالمعنى الذي يقابل ذلك المعنى من الاتصال
لا محالة فالانفصال الذاتي اعني كون الشيء بحيث لا يكون فيه مفصل بالفعل بحسب الحقيقة يقابله الانفصال الذي بازائه
اعني كون الشيء بحيث يكون فيه مفصل بالفعل ثم ان المراد ههنا ليس الا المعنى الحقيقي باي معنى كان قال المصنف في
شرح الاشارات بعد كلامه المنقول آنفا ولو حمل المتصل بذاته ههنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان
البرهان على اثبات الهيولى باطلا الا ان يؤول الى ما ذكرناه انتهى وذلك لان التحقيق ان الجسم التعليمي ليس الا مرتبة
تعين الصورة الجوهرية التي هي الممتد بنفس الذات فان الحق ان في الجسم ليس امتدادان متغايران بالذات احدهما
الصورة والآخر المقدار بل الممتد بنفس الذات له بحسب جوهر ذاته ان يمتد ابعاده في الجهات ليس يلزمه بحسب نفس
جوهر ذاته ان يتعين امتداده بالتناهي او باللاتناهي وكذا بشيء من خصوصيات الاقدار المساحية المعينة في التناهي
اما وجوب تناهيه فللعادة فيلزمه بالبرهان واما خصوصيات الاقدار المساحية فبحسب خصوصيات الاستعدادات
فطبيعة مطلق الامتداد مرتبة ذات الجسمية الطبيعية وتعين خصوصيات الاقدار المساحية مرتبة الجسمية التعليمية
فالفرق بين الجسم التعليمي والصورة الجسمية الطبيعية ليس الا بالتعين والابهام كنسبة المتشخص الى الماهية المتشخصة
فيتوا اخذ المتصل في البرهان باي من المعنيين الحقيقيين ومع ذلك فالحق هو اعتبار المتصل بالمعنى الجوهري لكونه
هو الاصل وبالذات فامر الهيولى بعد ذلك اثباتا ونفيا على ثبوت المتصل الجوهري وعدمه وان على تقدير ثبوته
هل يعدمه الانفصال اذا طرأ ام لا فالمثبتون يدعون الاثبات في كلام المقامين والنافون النفي بينهما الثاني
ان الجسم يطرأ الانفصال عليه لا ينعدم بالكلية بحيث لا يبقى منه شيء وهذا ضروري وقد نبهوا عليه بانا نقطع بانه
لو كان عدما لكان نسبة المياه التي حصلت من الجرة في الكيزان الى الماء الذي كان في الجرة نسبتها الى ماء البحر
مثلا والتالي باطل فكذا المقدم لا يقال على تقدير بقاء الجزء المسمى بالهيولى ايضا يلزم ذلك لكون هيولى العناصر
واحدة بالشخص عندهم وايضا كون الماء بين الحادثين جزئين وهيئتين للماء الذي في الجرة هو الفارق لانا نقول
كون الشيء واحدا بالشخص لا ينافي كونه متخصصا متعددا لم يكن الانفصال ذاتيا له كما في الهيولى فتخصص الهيولى التي
في الجرة غير الحصة التي في البحر مع كون الهيولى واحدة بالشخص على انه يمكن ان يقال كون المادة في ضمن الصورة التي
كانت مقترنة بها حال كونها في الجرة مستعدة لقبول الصور المتكثرة التي اقترنت بها في الكيزان يكفي في الحكم
بكون مياه الكيزان من ماء الجرة دون سائر المياه وعلمنا ان الحادثان كما يصح كونهما جزئين وهيئتين لماء الجرة

اذ لم يكن ماء الجرة ماخوذا منهما

بصح كونهما كذلك لما الحيز اذا لم يكن هناك مادة مشتركة الثالثة ان الحق هو ان التشخص متحد مع الوجود بالذات
كما مر في مبحث التشخص والوجود متحد مع الهوية بالذات في الخارج كما مر في مباحث الوجود فلو كان في الوجود شيء
هويته هو الاتصال اي كان متصلا بنفس الذات كان وجوده وتشخصه بنفس اتصاله بالذات فلو طرء الانفصال
عليه وانعدم اتصاله لزم انعدام صورته انعدام الشيء بانعدام وجوده وتشخصه هذا معنى قولهم ان الوحدة
الاتصالية مساوقة للوحدة الشخصية وذلك بناء على كون التشخص مساوقا للوجود وعلى ما حققنا من كون التشخص
عين الوجود فالوحدة الاتصالية عين الوحدة الشخصية فيما هو متصل بالذات فيكون الانفصال بحول وجوده
احدا الى وجود واحدا الى وجودين وبعد تمهيد هذه المقدمات نقول لما ثبت بطلان الجزء الذي لا يتجزى وما
في حكمه وثبت اتصال الجسم بالمعنى الاول من الحقيقين وجب اتصاله بالمعنى الثاني منهما ايضا اعني كونه متصلا بنفس
ذاته بل اتصاله الا فانما بذاته لا متصلا باتصال زائد عليه قائم به قيام العرض بالموضوع اعني باتصال الجسم
التعليمي على ما يزعمه الجمهور والا لتقدم بالوجود على ذلك الاتصال العرضي تقدم الموضوع على العرض فهو
في هذه المرتبة المتقدمة بحسب الوجود اما ان يكون منفصل الذات هو باطل والا لزم كونه ذا مفاصل وتركيبه
من الاجزاء واما ان يكون لا متصلا ولا منفصلا فيكون في تلك المرتبة خارجا عما من شانه ان يعرض فيه شيء
دون شيء وان يصح فيه فرض الابعاد فيكون من المفارقات في تلك المرتبة لا محة فلا يجوز ان يعرضه الاتصال
العرضي اعني الجسم التعليمي بعد تلك المرتبة ايضا لامتناع كون الشيء اولا ليس مما من شانه فرض الابعاد ثم
صيرورته ثانيا مما له فرض الابعاد للمنافاة الذاتية بينهما بالظاهر هذا فاذا ثبت كون الجسم متصلا بنفس
ذاته وقد سبق انه مما يقبل الانفكاك والانفصال فلو كان الجسم المطلق مجرد هذا الجوهر المتصل بنفس ذاته
فانما بذاته غير حال في جوهر اخر غير متصل ولا منفصل في حد ذاته بل يكون الجوهر المتصل ثم فرضنا طريان
الانفصال عليه لزم انعدامه بحكم المقدمة الثالثة وهذا اعني انعدام الجسم بطريان الانفصال وكون التفريق
اعداما باطل لما مر في المقدمة الثانية فوجب كون الجسم المطلق مركبا من جوهرين جوهر متصل في حد ذاته وهو
الذي ينعدم بالانفصال وجوهر اخر غير متصل في حد ذاته ولا منفصل لكن الذي هو الباقي في الحالين وظهر وجوب
كونه محلا والا لزم انعدامه بانعدام المحل اذ لا بد من الحلول ليتحقق التركيب الحقيقي فالحال هو المسمى بالصورة
الجسمية والمحل هو المسمى بالهيولى فان قلت ما ذكرت من لزوم ان يكون الجسم على تقدير كون اتصاله عرضيا
وكونه غير متصل ولا منفصل في حد ذاته من المفارقات يلزم في الهيولى ايضا فما الفرق بينهما في ذلك قلت
الفرق هو ان الصورة الجسمية مقدمة بالوجود على الهيولى على ما زعموا فلم يبق للهيولى في نفس الامر مرتبة وحق
يكون فيها عارية عن الصورة وخالية عن سبق الاتصال عليها ليلزم كونها متصلة ولا منفصلة في نفس الامر
بخلاف الجسم على تقدير كون الاتصال عرضيا له وكونه موضوعا للاتصال كما عرفت قال المصنف في شرح الاشارات
واعلم ان الاهم في هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين على شيء هو
موضوع لهما وهو الجسم كما سبق الى اوهام المشككين في وجود المادة وذلك لان الشيء يجب ان يكون في ذاته غير
متصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث
يعرض فيه الابعاد فلا يكون جسما البتة بل هو المسمى بالمادة فلا بد من اتصاف شيء ما متصل بذاته اليه حتى يصير
جسما فذلك الشيء هو الصورة والمجموع هو الجسم الذي هو في نفسه متصل وقابل للانفصال والذين يجعلون

المتصل

المتصل عرضا على الاطلاق مبنيون ان يكون الجسم متصلا في نفسه امرذاتي مقوم للجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض انتهى ثم ان المص اختار في هذا الكتاب مذهب الشايين فقال فلا يقتضي ذلك اي كون الجسم متصلا في ذاته وقابلا للانفصال ثبوت مادة سوى الجسم وهذا اشارة الى ما ذكرنا من انهم يسمون الجسم باعتبار قبوله للصور النوعية مادة وهيولى وقوله لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى اشارة الى الاستدلال على ما اختاره على المغايرة مع الدليل المذكور للشايين وتقريره انه لو كان انفصال المتصل مقتضيا لوجود المادة الباقية لئلا يلزم انعدامه بالكلية لكان انفصال المادة ايضا مقتضيا لوجود مادة اخرى لئلا انعدامها بالكلية فاذا قسمنا جسما واحدا الى جسمين فلكل منهما مادة على حدة فان المادة الواحدة لا يمكن ان يكون في المكانين فالمادتان اما ان تكونا حادثتين عند انفصال الجسم واما ان تكونا موجودتين موصوفا بالاثنينية قبل الانفصال فعلى الاول يلزم التسلسل لان كل حادث مسبوق عندهم بمادة على ما مر وعلى الثاني يلزم وجود مواد غير متناهية بالفعل في الجسم ضرورة قبول الانقسام الى غير النهاية واقتضاء كل انقسام وجود مادتين بالفعل وكلاهما محال وقد يمنع ذلك يلزم انعدام الجسم بالكلية كما لا يخفى ولا يخفى ضعفه وانما يتم ذلك لو وجب اتصاف المادة بالوحدة والكثرة لذاتها واما اذا كانت في ذلك تابعة للصورة على ما هو مذهبهم فلا قال المص في شرح الاشارات بعد كلام المنقول انفا بهذه العبارة وانت ينبغي ان تعلم ان الوحدة الشخصية والتعدد الذي يقابلها ايضا لا يعرضان المادة الا بعد تشخصها المستفاد من الصورة فيتوقف على احوال التشبه المبنية على اتصاف المادة بالوحدة والتعدد على حسب ما ذكره الفاضل الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها لاحتاج الى مادة توجد في الحالين لكان تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضيا لانعدام المادة الاولى ومحوجا الى مادة اخرى وتنتهي الى غير ذلك من الشبه وذلك لان المادة الموجودة في الحالين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل انما تتصف بهما عند تعاقب الصور انتهى كلامه ولما ذهب في هذا الكتاب الى نفي الهيولى لا تراه وفق بقول اهل علم الكلام المسئلة الثامنة عشر في اثبات ان لكل جسم من انواع الاجسام طبيعة تخصه وهي عند القائلين بالهيولى صورة جوهرية اخرى غير الصورة الجسمية يسمونها الصورة النوعية وعند النفاة للهيولى وبساطة الجسم قوة قائمة على الجسم مقتضية لاعراض واحوال واثار تخصه وبهذه القوة يصير الجسم نوعا من الانواع فاثبات هذه القوة عندهم بمنزلة اثبات الصورة النوعية عند القائلين بالهيولى فظهر ان هذه المسئلة من تتمة تحقيق ماهية الجسم فلا يكون اجنبية لمقصود الفصل وهذا ما وعدناك سابقا قوله ولكل جسم مكان طبيعي يقتضيه بطبعه ويطلبه هو عند الخروج عنه على اقرب الطرق اي اكثر بافضل الابعاد بينهما لتيقنه بذلك بمنزلة ان يقول لكل جسم طبيعة خاصة يقتضي مكانا واحدا مخصوصا وكذا يقتضي شكلا مخصوصا على ما سياتي وكذا يقتضي شيئا مخصوصا مما لا بد للجسم منه من الكيفيات والاعراض لكن اكتفى بتخصيص المكان والشكل بالذكر لان تلك الاحوال اما مختلفة في الاجسام البسيطة كالمكان واما متشابهة فيها كالشكل فذكر من كل من الطائفتين امرا واحدا بالقياس به غيره على ما وجه به المص اكتفاء الشيخ بهما في شرح الاشارات في هذا المقام وانما اختار هذين من هاتين لكون كل منهما مما يتعلق به مباحث جليلة كما ستعرفه ولما كان المكان عند المص البعد لا السطح كان مما لا بد منه للجسم وغاما للاجسام كلها كما مر اخواته وعند القائلين بالسطح يكون الحيز من هذا القبيل لا المكان قال الشيخ في طبيعيات الشفاء في فصل اثبات الحيز الطبيعي بهذه العبارة

ويقول

ونقول ان كل معنى وكل صفة للجسم لا بد لذلك الجسم من ان يكون له فان له منه شيئا طبيعيا وهذا مثل الحيز فانه لا
جسم الا وبالحقيقة ان يكون له حيز اما مكان واما وضع وترتيب مثل الشكل فان كل جسم متناه وكل متناه فله
شكل ضرورة وان كل جسم فله كيفية ما او صورة غير الجسمية لا محالة لانه لا يخلو اما ان يسهل قبوله للتأثير والتشكيل
او يعسر او لا يقبل وكل هذه شيء غير الجسمية وقد يمكن ان يبين ملازمة الجسم لكيفيات اخرى فنقول ان هذه
الاشياء وما يجري مجراها لا بد ان يكون منها للجسم شيء طبيعي ضروري وذلك لان الواقع بالقهر والقسر من
بسبب عرض من خارج جوهر الشيء قد يمكن ان يعقل ولا تعرض له الاسباب التي لوجوده منها بد الا ما كان
منها لازما للطباع في الابتداء واجبا ضرورة ان يكون الجسم لا يعقل الا وبالحقيقة قاسرة واذا كان كذلك فنسقط
الجسم فقد يمكن ان يفرض موجودا وهو ما عليه في نفسه ليس بقسر قاسر واذا فرض كذلك بقي والطباع واذا بقي
كذلك لم يكن بد من ان يكون له اين وشكل وكل ذلك لا يخلو اما ان يكون له عن طباعه او من سبب من خارج لكنه
قد فرضنا انه لا سبب من خارج فبقي ان يكون له من طباعه والذي من طباعه وحيلة ما دامت طبيعته موجودة
لم يقسر فان كانت طبيعته بحيث يقبل القسر امكن ان يزول ذلك عنه بالقسر وان كانت طبيعته بحيث لا يقبل القسر
لم يزل ذلك عنه بالقسر انتهى كلام الشفاء وتلخيص الدليل بعد فرض كون شيء من تلك الاحوال كالمكان مثلا
مما يمتنع انفكاك الجسم في وجوده عنه على كونه طبيعيا له هو ان نقول المكان مثلا يمتنع انفكاك الجسم في
وجوده عنه وشيء من الامور الخارجة الغير المقومة لماهية الجسم والذاتية المقومة لماهيته لا يمنع فرض انفكاك
الجسم في وجوده عنه بالضرورة واستناد ما لا يجوز انفكاك الشيء عنه الى ما يجوز انفكاكه عنه ممتنع بالضرورة فيجب استناد
المكان الى شيء من مقومات ماهية الجسم ولا يلزم بل يلزمه مقومات ماهية الجسم من حيث هو نوع من الاجسام
مادة وصورة مشتركة وطبيعة مختصة فاستناد المكان الخاص لا يمكن الى الجسمية المشتركة لاشتراكهما
ولا الى المادة لكونها قابلة محضة على انها مشتركة ايضا في العنصريات ولم يتعرض لهما الشيخ لوضوح امرهما
فيجب استناده الى الطبيعة المختصة وهو المطلوب فان قلت لعله مستند الى ما يؤثر فاعله قلنا ما يؤثر فاعله في
وجوده الذي من حيثية فرض وجوده لا دخل له في اقتضاء المكان لان المكان ونظائره ليس من لوازم ماهية
الجسم فيكون تأثير الفاعل في وجوده بالذات وتأثيره في لوازم ماهيته بالعرض على ما هو شأن لوازم الماهيات
في المجعولية بل من لوازم وجوده وليس لوازم الوجود شأنها شأن لوازم الماهيات في ذلك كما حقق في مقامه
وتأثيره في مكانه من الامور التي ليست بمقومة لماهية الجسم ولا لوجوده ولا لازمة لما هو مقوم فلا يمتنع
فرض انفكاك الجسم عنه واما ما قيل من انه لا يمكن تحقق التأثير في وجود شيء بدون تحقق التأثير فيما هو من لوازم
لوجوده فجوابه ان التأثير في لازم الوجود لا يجب ان يكون من الفاعل المؤثر في الوجود بل اذا تحقق التأثير
في الوجود يجب ان يكون هناك تأثير يتحقق في اللازم سواء كان من الفاعل او من غيره فيمكن قطع النظر
عن تأثير الفاعل في اللازم بعد فرض تحقق تأثيره في الوجود وقد يجاب عن اصل السؤال بان نسبة الفاعل
سواء كان موجبا او مختارا الى جميع الامكنة على السواء فلا بد من مرجح لتخصيص المكان المعين والمرجحات
الخارجية يجوز فرض انفكاك الجسم عنها فلا بد من مرجح داخلي مختص وهو الطبيعة وهذا هو الدليل العام
لجميع الاحوال التي يمتنع انفكاك الجسم في وجوده عنها وقد يستدل على خصوص كون المكان طبيعيا بانا
نشاهد الاجسام عند خلاصها عن القواسر متوجهة حفاظا عن العوق دفعا لها نحو الحيز وذلك بحسب

الطبع

الطبع لاستحالة لعدم القاسر هناك ولبس ذلك الا لكونها طالبة لامكنتها الطبيعية التي عند الفوق والتحت
و يتخلص من ذلك ان بعضها من الاجسام ايضا امكنة طبيعية تطلبها الاحيزة لو فرض خروجها عنها فيكون لكل
جسم مكان طبيعي و هو المقام و يمكن ان يكون قول المصنف يطلبه عند الخروج على افضل الطرق اشارة الى الاستدلال
عليه بهذا الطريق و على هذا الدليل شك قوي و هو ان توجه الخفاف والثقال لعله الى نفس الجهة او الى
الاتصال بالكل حتى ان بعض الافاضل ذهب الى ان الاجسام كلها طالبة للجهات بالذات و لامكنتها بالعرض
و بسبب وقوعها في تلك الجهات على ما هو التحقيق و ذهب ثابت بن قرة الى انه ليس شيء من الامكنة حال التحقيق
بدون غيره حتى يتصور ان جسما معينا طالب له بالطبع دون ما عداه فاذا رمينا مدرة الى فوق فانما يعود
الى مركز الارض لان الجزء يميل الى الكل الذي يجذبه لعلة الجنسية لا لان الطبيعة الارضية طالبة للمركز فلو
جعل الارض نصفين و جعل كل نصف من جانب اخر لكان يطلب كل منهما مساويا لطلب الاخر حتى يلتقيا في
وسط المسافة التي بينهما و لو فرض ان الارض كلها ارتفعت الى فلك القمر لطلبت من المكان الذي هي فيه لان
حجرا لا يقع ذلك الحجر اليها الطالبة للامر العظيم الذي هو شبيه الى غيره لذلك مما لا حاجة في نقله قال الشيخ في طبيعيات
الشفاء قد يشكل في امر الحيز الا يشكل في امر غيره فان الجسم المتحرك في جهة العرض له اسود من كل انه متحرك الى تلك
الجهة و من ذلك انه متحرك الى مكان ما و من ذلك انه متحرك الى حيث كليته فلا يدري انه الى اي واحد من هذه الاشياء
يتحرك ثم شرع في حل الاشكال فقال و لو كان الماء يطلب الجهة و انما يتحرك نزوله الى السفل لما وقف دون حد
و جوف الارض و لما طفا على الارض و لما رسب فيه الارض و كذلك الهواء و لو توهم جزء منه متحركا الى حيز
النار الى حيز نفسه و سنعلم انه لا يكون لجزء واحد جسمان بالطبع حتى يكون ذلك ان نقول ان الارض و الماء
يطلبان جهة واحدة و حيزا واحدا و لكن الارض تغلب و تسبق و كذلك الهواء و النار يطلبان جهة واحدة و حيزا
واحدا لكن النار اغلب و اسبق و لو كان الهواء يطلب ما يطلب النار لكنه يعجز عن ذلك و يقصر لكنا اذا وضعنا ابدا
على سطح من الهواء احسسنا باندفاعه الى فوق كما اذا حبسناه في اناء تحت الماء و لو كان يطلب المتحرك المكان فقط
و المكان هو سطح الجسم الطبيعي الذي يحويه بالطبع لكان الماء تقف في الهواء حيث كان لانه في سطح الجسم الذي يحويه
و لكانت النار المستعلية تطلب ان يشتمل عليها مكان هو سطح فلك و هذا الطلب محال لانها انما تماس طائفة
من سطح الفلك من جهة و لو كان يطلب الكلية لكان الحجر المرسل من راس البئر يطلب و يقصد غيرها فلا يذهب غورا
فان الاتصال بالكل هناك اقرب مسافة و لكان الحجر يصعد لو توهمنا ان كلية زال عن موضعه فكان حينئذ لا يخلو
اما ان يكون بالطبع لم يتجه الى جهة فيكون دون جهة و هذا محال او يكون فيما ينفصل عن الكلية انفصالا الاخر من
جهة اخرى فيكون حركته الى الكلية ليس عن طباعه و لكن يجذب بالكلية اياه و قد فرضنا حركته طبيعية و على انه
يستحيل ان ينفعل الشيء في شبيهه فعلا و اثرا بالطبع من حيث هو شبيهه الا بالعرض و لكانت الارض الصغيرة كا
لمدرة اسرع انجذابا من الكبيرة فالذي يجب ان يعتقد في هذا هو ان الحركة الطبيعية تطلب الحيز الطبيعي بالهرب
عن غير الطبيعي لا مطلقا و لكن مع ترتيب من اجزاء الكل مخصوص و وضع مخصوص من الجسم القابل للجهات و ان الجهة
عليها غير مقصودة في الحركة الطبيعية التي جانبها بذاتها و لكنها موضوعة بحيث المقصود و المطلوب مقصود
ما ذكرناه فالطلب متوجه الى هذه الغاية المحققة فقط فانه يتجه الى غيرها و اما الطرف فجمع من مقابلها ابتها
انه في ما انه اذا كان المكان غير طبيعي و ان كان الترتيب طبيعيا هرب منه مثل الهواء في سفل الشقة هربا الهواء عن

عن محيطه جزء في اسفلها لزم وقوع الخلا و وجوب ملاء منه الصفايح فيخلف الماء لما في مقام الاجزاء منصعدا فيها اليها
الهواء عنها وان كان المكان طبيعيا او ليس للترتيب حاصلا اشهر كلام الشفا واما النقض باجزاء العناصر من
انها لا يقتضي مواضع معينة بل يقع في امكنتها حيث اتفقت فان الجزء من الماء مثلا ربما استقر في جزء من مكان
الماء مثلا ربما استقر في جزء اخر منه مع جريان الدليلين فيها وامتناع ان يكون لجسم واحد مكانان طبيعيان
كما بلغ فمدفوع بانها لكونها متفقة مع العناصر في طبايعها لا يقتضي الا مواضعها الطبيعية لكن على اقرب
الطرق وحصولها تارة هنا من تلك المواضع وتارة هناك ليس الا بسبب اختلاف قرب المواضع بالنسبة اليها
حسب وقوعها في امكنة مختلفة قسرا بسبب اختلاف القواسر قال الشيخ لا يجوز ان يكون لجسم واحد مكانان
طبيعيان الا على جهة ان في جملة مكان الكل اجزاء بالقوة ايها وقع فيه بسبب مخصص كان طبيعيا له كالمدرة
فان اقرب جزء من حيز الارض يليها الطبيعي لها والا بعد لو حصل فيه لكان يصير ايضا اقرب فكان طبيعيا لها فاما
مكانان متباينان فليس يمكن ذلك فان مقتضى الواحد بالتخصص من حيث هو واحد بالتخصص امر واحد بالتخصص ومقتضى
الكل المتشابه الاجزاء جملة مقتضى جميع الاجزاء والاجسام المتشابهة الطبايع لا يستحيل عليها الانفصال الطبيعي بها
بل انما استحال قائما يستحيل العرض بعرض وهي في طبيعتها بحيث يجوز عليها ان لو كانت منفصلة واذا لا يستحيل
ايضا لها فكيف يستحيل تماسها فاذا اتصلت ومماستها الجملة وهي تطلب المكان الطبيعي من جنس هي طبيعة جملة
هي جملة هذه الطبايع فيجب ان تطلب جملة من الحيز هي هذه الجملة بل هذا الحيز لهذه الجملة كان جملة تجتمع من احيانها
واحد فاذن الاجسام المتشابهة الطبايع فان احيانها كانها اجزاء حيز واحد يكون لجسم معين من تلك الجملة جزء
متعين له من تلك الجملة لعلة تلك العلة اما وجوده فيه ولا عند ما حدث وهو موافق له بالطبع فوجب لجزء منه اما
اختصاصه بالقرب فيقال انما يتحرك الى فوق الجزء من حيز كلية النار كانه هو اقرب اليها انتهى واما ما قيل من
انها اذا اخليت وطبايعها اتصلت بكليتها فلا يبقى اجزاء موجودة وما دامت اجزاء موجودة لم تخل وطبايعها
ففيه ان ذلك تخصيص للكلية فحاصله انها لا يقتضي امكنة ولا يتوجه اليها الا للاتصال بكليتها فهي عند كونها
موجودة اجسام وليست لها امكنة طبيعية لكن لا يرد عليه ان ذلك مسلم في غير الارض واما في الارض فالميل الطبيعي مانع
عن الاتصال بالكل وذلك لان اجزاء الارض ما دامت ممنوعة عن الاتصال فهي مقسورة لا محالة فلم تخل وطبعها اذ
اما ما يتوهم من ان ذلك غير مسلم في غير الارض ايضا على راي من يقول ببساطة الجسم اذ عندهم اذا اتصلت الاجزاء
انما يرتفع كثرتها لا وجودها فمدفوع بانها على ذلك التقدير يبقى موجودة لكن بوجود الكل فلا يقتضي سوى
مكان الكل واما النقض بالمركبات لو اتفق في مكان الجزء الغالب حيثما اتفق فمدفوع اخر بانها بحسب صورها
النوعية التركيبية لا يقتضي امكنة زائدة على امكنة بسايطها اذ الصورة النوعية لا تزيد في الجسمية لكونها
من الاعراض المعنوية دون المقدارية واما بحسب الصور التي للاجزاء البسيطة فعلى تفصيل سيأتي فان قلنا المركب من حيث
الصورة التركيبية جسم لا محالة فيجب ان يكون له من حيث هو مركب مكان طبيعي والا لانتقضت الكلية قلت مقتضى
الكلية هو ان لكل جسم مكانا طبيعيا لا ان لكل جسم من كل حيثية مكانا طبيعيا فالمركب له مكان طبيعي هو حيز
مكان جزئها الغالب ولا يجب ان يكون له من حيث هو مركب ايضا مكان طبيعي وانما كان يجب لو ان ادى التركيب حيثية
وليس كذلك فلو تعدد ما تنفر بعينه لو كان لجسم واحد مكانان طبيعيان لزم ان لا يكون طبيعيا ما فرضناه طبيعيا
وذلك لو حصل في الاول ان الواحد لا حدهما ان لم يطلب الاخر مع خليته وطبعه لم يكن الاخر طبيعيا وان كان

قوله واما النقض بالمركبات فقد يدفع هذا النقض بان حاصله ان المكان الطبيعي ليس ما يقتضيه الجسم عند عروضه ... [illegible]

قوله فيجب ان يكون ... [illegible]

فانه لم يكن الاول طبيعيا والا لم يهرب عنه طالبا لغيره وما قيل من ان عدم الطلب لمكان طبيعي يجيب عنه واحد
لمكان طبيعي آخر لا يقدح في كونه طبيعيا وانما يقدح فيه لو لم يطلبه مطلقا مدفوع بان هذا صريح في ان احد
المكانين ليس مطلوبا بخصوصه بل المطلوب هو القدر المشترك بينهما بل الاقرب منهما كما مر في كلام الشيخ واما ما اجيب
عنه بان المكان الطبيعي ما يطلبه الجسم بطبعه عند الخروج عنه مطلقا فيفسره الدليل فما دل الا على ان للجسم مكانا
طبيعيا بمعنى ان حصوله فيه لا يكون بسبب قاسر الثاني انه لو كان الجسم خارجا عنهما الا على سمتهما فاما ان يطلبهما
معا فهو محال او يطلب واحدا منهما فقط فلا يكون الآخر طبيعيا او لا يطلب شيئا منهما فليس شيء منهما طبيعيا
واورد ان نفرض خروج الجسم عنهما لا على سمتهما بل في توجهه اليهما فلا يكون مخلى بطبعه اجيب بان معنى تخلية الجسم
ان لا يجسره قاسر في مكان والجسم الواقع لا على سمت المكانين عنه محبوس بالقسر في مكان فانا الكلام على تقدير ان
يكون هناك قاسر وفيه نظر اذ المانع يقول ان الجسم محبوس بكونه لا على سمت المكانين وقولك انا الكلام على تقدير
ان لا يكون هناك قاسر عليك لا لك [illegible] عدم القاسر [illegible] القاسر ونظيره لك ما قال الشيخ في الشفا
ولسائل ان يقول انا لو توهمنا النار في مركز الفلك لا ميل لجزء منها الى جهة فما ذا يعرض لها في طبعها السكون
بالطبع وذلك ممتنع او حركة الى جهة ولا مخصص لجهة فنقول كان يعرض لها السكون ولكن بالقسر لانها كانت
تقتضي ان يخرج عن قرب في واسطها فتنبسط عنها الى الجهات بالسواء الى ان يلقى كل جزء من المنبسط ما هو اقرب اليه من
المكان الطبيعي لكن الهواء المحيط وتجرد المكان ح لا يمكنها من ان تداخله فقد هذا النفوذ لا يتاتى بالحركة لا
الحز[illegible] يكون في جهة دون جهة وهذا انبساط في كل جهة فيكون ساكنة بالقسر واما فان الخلاء ما لا يجوز ان يحدث
في الوسط الذي عند امتزاجه وهذا القسر فيه عارض عن الطبع هو عجيب جدا فان الطبع يقتضي امرا ما عن مكن لما
عرض فادى فيه الى [illegible] حكم غريب ونحن لا نتعدى [illegible] هذا العارض ولا تمنعها انتهى وانما يحتمل ان لو لم [illegible] الذي
يكون الجسم لا على سمت المكانين عنه لا نم فان لكل جسم واحد في ان واحد المكانين بالطبع من جنسهما مكانا متحا
مطلقا سواء كان على سمتهما او لا على سمتهما كما يشهد به ادنى تامل ح نقول لو كان الجسم [illegible] مكانان طبيعيان فعند
الخروج عنهما مخلى بطبعه اما ان يطلبهما معا وهو محال او يطلب احدهما فقط فلا يكون الآخر طبيعيا او لا يطلب شيئا منهما
فشيء منهما لا يكون طبيعيا ولا يرد عليه ان خروجه عنهما معا مانع عن طلبه اياهما فان الجسم لا يخلو عن احد امرين اما
ان يكون خارجا عنهما معا او عن احدهما فقط ولا ثالث لهما بالقسمة وعلى التقديرين لا يطلب احد المكانين فلا يكون احد
المكانين طبيعيا له حيث لا يطلبه في شيء من الحالات الممكنة له فان قلت لم لا يطلبه في بعض الاحوال وهو حين يكون اقرب
اليه قلت فالمطلوب له حقيقة هو مفهوم ما اقرب هو امر واحد كان تعلقه ما يصدق عليه لا شيء مما يصدق عليه بخصوصه
فليتدبر ومكان المركب مكان الجزء الغالب اذ ما انفق وجوده فيه فيعرف ان المركب من جهة الصورة التركيبية لا
يقتضي مكانا ما [illegible] لان التركيب لم يعرض بعد الابداع وايجاد مكان على سبيل الابداع قبل التركيب يطلب المركب في
نفسه يقتضي تحقق الخلاء حال الابداع وهو محال كما سبق فاما مكنة المركبات فمكنة البسائط بعينها فان قلنا يجوز
ان يوجد مركب بالابداع بان يوجد الفاعل مركبا مع بسائطه دفعة واحدة كما في صورة الافلاك الكلية والجزئية
قلت المراد بالمركب ما كان من بسائط وفعل ان نعتا يحصل من ذلك جهة وحدة حقيقية توهم كون مكانه من هذا
الجهة غير امكنة بسائطه والا فظاهر ان مثل الفلك الكلي المركب من الافلاك الجزئية لا يستدعي مكانا زائدا ولا
يذهب الوهم اليه اصلا لعدم جهة وحدة حقيقية هناك اصلا او المركب المتوقف على حصول الفعل والانفعال

بين بسايطه بجمع ايجاده مع بسايطه دفعة واحدة لتوقفنا الفعل والانفعال على حركة في زمان لا محالة ومنع
ايضا بانه يجوز ان يشغل مكان المركب قبل حدوثه بسيط ما يتخلخل واجيب بان التخلخل انما يكون بالحركة التي انما تحدث
في زمان ففي اثناء ذلك الزمان يتحقق الخلاء واورد انه يلزم الخلاء لو كان شغل ذلك بتخلخل واحد اما لو كان
بتخلخلات متعاقبة يحصل كل تخلخل بشكل متصل بما قبله وهكذا الى غير النهاية فلا يلزم الخلاء وانه يجوز ان يكون
بالتخلخل هو رقة القوام فيجوز ان يكون بسيط ابدع رقيق القوام ارق مما يقتضيه ثم بعد ذلك مقداره
على مقداره الطبيعي وعلى هذا وان لزم ان لا يكون العناصر البسيطة على وضعها الطبيعي في زمان من الازمنة لكن
لكن لا برهان على استحالته وجه[...] دوام القسر غير معقول وان الابداع على خلاف مقتضى طبيعة الشيء مما لا
معنى له واما من جهة بسايطه فيقتضي مكانا هو بعض امكنة بسايطه فان كان احد بسايطه يغلب في القوة على
غيره يكون المكان الطبيعي للمركب هو بعض اجزاء مكان الجزء الغالب بحسب اقتضاء القرب كما مر في جواب النقض
باجزاء العناصر والا كانت الاجزاء التي امكنتها في جهة واحدة هي الغالبة ومكانه هو ما يقتضيه الغالب بحسب هذه
الجهة فان كان الغالب هو الماء والارض وكان المركب مركبا من العناصر الاربع كلها مكانه الطبيعي يكون واقعا على
الفصل المشترك بينهما مشتملا عليه في اي موضع منه يقتضيه القرب كذا ان كان الغالب هو النار والهواء ان
كان مركبا من ثلثة عناصر كالماء والهواء والنار مثلا وكان موضع التركيب موضع الماء مثلا وكان الهواء والنار
الواقعان في جهة واحدة من حيز الماء غالبين لا محالة فيجذبانه الى جهتهما فاذا حصل في حيز الهواء وقف هناك
باقتضاء الهواء ولم يتجاوزه لان الجذب من هذا الحيز الى الجهتين على السواء وامساك الهواء اياه هناك لا يبطل
بمخالفة جزئي الماء والنار لكونهما متساويين في الجذب هذا اذا كان المركب مركبا عن اكثر من بسيطين واما ان كان
مركبا عن بسيطين فان كان احدهما غالبا فالحكم للغالب كما مر وان كانا متساويين فان كان المركب مهما في الفصل
المشترك بين حيزيهما فمكانه الطبيعي يكون هناك الا انه لم يحبسا الا بالقسر سواء كان القسر خارجا او بان يكون
وضع احدهما بحذاء جهة الاخر بل ينفر فان لولا القسر فهذا القسم من المركب مكانه من حيث ما اتفق ذلك القسر فيه
هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام وهذا هو المطابق لكلام الشيخ حيث قال في طبيعيات الشفاء واما المركبات فان
تركيبها لا يخلو اما ان يكون عن بسيطين او اكثر فان كان عن بسيطين فاما ان يكونا متساويين في القوة او احدهما
اغلب فان كانا متساويين في القوة ولم يتفق ان كان وضع احدهما بحذاء جهة الاخر يتفرقا ولم يحبسا الا
بقسر خارج وان لو اجتمع حركاتهما وتعلق كل من مكانه كبعد الاخر تقاوما ويقف كل واحد الاخر موقفا الا ان يطرء
على احدهما معين او يكونا في الحد المشترك بين الحيزين فيجوز ان يقفا فيه بالطبع وان غلب قوة احدهما وكسر
على المزاج حاصل كان المكان الطبيعي مكان الغالب وان كان عن اكثر من بسيطين وفيهما غالب فالحيز للغالب
وان تساوت جوانب الشرط غاب البسيطان اللذان جهتهما واحدة بالقياس الى الموضع الذي فيه التركيب
كالماء والنار والهواء وموضع التركيب الماء وحصل المركب في اقرب الحيزين وهو حيز الهواء من حيز موضع التركيب
وموضع الماء ولم يتجاوزه اذا الجذب عنه الى الجانبين سواء والامساك فيه عن البسيط الذي يطلبه ذلك الحيز
لا يبطله مخالفة الجزئين ويعني ان لا يضع الممتزج من الاجسام البسيطة التي تتلاوم بها الا وهناك غالب يجمع
ويمسك الاجزاء الاخرى مانعا اياها عن الحركة الى احيازها الخاصة او يكون الاجزاء قد تصغر وتضعف الى
ان يمكنها ان يفعل في الاجسام التي بينها وبين كلياتها حرقا او يكون قوة قاسرة على الاجتماع غير قوى تلك

في كون
الفصل المشترك مكانا
لهذا المركب نوقف من المكان
الطبيعي لهذا المركب نحو كما يا
في كلام الشيخ من اقرب الحيزين
الى حيز التركيب هذا مر
في سهل

البسايط انتهى كلام الشفا فنقول فان كان عن اكثر من بسيطين يشمل القسمين اللذين ذكرناهما اعنى ما يكون تركيبه عن اربعة عناصر وما يكون تركيبه عن ثلثة عناصر الا انه خص البيان بالثانى وترك الاول لاشتراكه مع قسم واحد

المركب من الاثنين فى الوقوع فى الفصل المشترك الذى قد بيناه ولا قدير فان قيل المركب المتساوى البسايط لو اخرج من المكان الذى اتفق فيه لم يعد اليه طبعا بل سكن حيثما اخرج من امكنة بسائطه لعدم المرجح فلا يكون ذلك

المكان طبيعيا له وايضا يجوز ان يكون له وللمركب الذى بعض بسائطه غالب صورة نوعية يقتضى حصوله فى مكان

الجزء المغلوب او المساوى قلنا الجواب عن الاول ان المركب المذكور قد شرط الشيخ كون بعد كل من بسيطيه

من مكانه كبعد الاخر من مكانه ولعل ذلك لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من امكنتها وتفتر عند البعد

عنها فاذا اخرج المركب المذكور من المكان الذى اتفق ذلك فيه الى مكان اخر من امكنة بسيطيه لم يبق ذلك التساوى

فيه لكونه اقرب الى مكان احد البسيطين لا محالة فلا يكون هناك ذلك المركب المفروض بل يصير من القسم الذى احد

بسيطيه غالب وعن الثالث ان الصور النوعية انما تفيض على حسب استعداد المادة فالمركب الذى يكون ارضيته غالبة

يكون استعداده مقتضى الارضية فيه اكثر من استعدادات مقتضيات ساير الاجزاء فيجب ان يكون الصورة الفائضة

على حسب الاستعداد تابعة للاستعداد فالفائضة على حسب الاستعداد المختلف يكون تابعة لاستعداد الغالب

ولا اقل من ان لا يكون منافية لمقتضاه فلا يجوز كونها مقتضية لحصوله فى مكان الجزء المغلوب والفائضة على

المتساوى يكون تابعة للاستعداد المتساوى فلا يجوز ان يكون مرجحة للحصول فى احد امكنة الاجزاء وكذا الشكل

يعنى كما ان الطبيعة كل جسم يقتضى مكانا مخصوصا كذلك يقتضى شكلا مخصوصا لان الشكل مما يلزم الجسم بحسب

الوجود لان كل جسم متناه لما سبق من تناهى الابعاد فيحيط به حد واحد او اكثر لان المراد من الحد هو النهاية

فيحصل له بسبب احاطة الحد الواحد او الحدود هيئة والمراد من الشكل هو تلك الهيئة والمقصود ان من هذا الشكل الذى

للجسم فى الوجود شيئا طبيعيا له كما مر وما قيل عليه من ان حصول الشكل للجسم يتوقف على تناهى ابعاده ولا شك

ان طبيعة الجسم لا يقتضى تناهى ابعاده وما يعرض للشى بواسطة ليست مستندة الى ذاته لم يكون عارضا

لذاته مدفوع بان هذا مبنى على مقدمة ليست يقينية ولا مبينة وهى ان طبيعة الجسم لا يقتضى تناهى ابعاده ثم التناهى

ليس بلازم لماهية الجسم كالزوجية للاربعة بل لازم لوجوده ليس بلازم بين لوجوده كالحرارة للنار بل لازم

يحتاج اثباته الى دليل ولا يقتضى ذلك حاجته الى واسطة فى الثبوت مع قيام البرهان على وجوب استناده الى

الطبيعة من غير واسطة غريبة والطبيعى اى الشكل الطبيعى للجسم البسيط وانما يقيد به اكتفاء بالشهرة والظهور

لعدم انضباط اشكال المركبات من المعادن والحيوان والنبات وما وقع فى شرح العلامة من ان الشكل الطبيعى

هو الاستدارة وباقى الاشكال قسرية توهم من ظاهر العبارة هو الكرة قالوا لان الطبيعة فى الجسم البسيط واحدة

والفاعل الواحد فى القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة يقتضى افعالا مختلفة فان

المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا واخر سطحا واخر نقطة واعترض عليه بالمنع والمعارضة والنقض اما

المنع فهو انه لا نسلم ان الفاعل ههنا واحد حقيقى حتى لا يمكن ان يصدر عنه افعال لم لا يجوز ان يكون الطبيعة

البسيطة جهات واعتبارات بها يكون مبدا الافعال المختلفة وقال بعض الافاضل طبايع البسايط قد اقتضت

اثارا متعددة كالطبيعة الارضية فانها اقتضت اليبس والثقل والبرودة والشكل فكيف يقول الفلاسفة

انها لا تقتضى افعالا مختلفة لانها طبيعة واحدة بل مرادهم بما ذكروا ان المادة فى البسيط امر واحد متشابه فى جميع

بجزئي الطبيعة الحالّة فيها ايضاً كذلك فاذا اقتضت شكلاً غير شكل الكرة جعلنا اجزاء المادة المتشابهة بعضها
مختصاً بزاوية وبعضها مختصاً بنقطة وبعضها بغير ذلك وذلك ترجيح من غير مرجح لفرض خلو الجسم عن المؤثرات
الاجنبية فالوجه في الايراد ان يقال لا تقتضي الطبيعة كلاً من افعالها بانفراده والنقطة بانفرادها بل تقتضي
شكلاً معيناً كالمخروط مثلاً في مادة مخصوصة والاجزاء المعروضة للافعال المختلفة اجزاء فرضية لا تعين
لها مستقلاً ليمتاز بعضها عن بعض بحسب نفس الامر حتى يصح ان يقال انه يستدعي جعل بعضها محل الانحداب
او الخط دون غيره سبباً مخصصاً وعلة مخصصة كما انه اذا اقتضت الطبيعة شكل الكرة ايضاً يجعل بعض
الاجزاء كامنة وبعضها بارزة من غير مرجح لان الاجزاء فرضية ولا يمكن وجود الكرة الا بان يكون الاجزاء كذلك
انتهى ما قاله واقول اما ما قاله في ابراز مقصود القائل سفسطة فهو حق واما ما قاله في توجيه الايراد فليس بشيء لان الطبيعة
اذا اقتضت المخروط مثلاً في المادة البسيطة اقتضت اموراً موجودة مختلفة هي الزاوية والنقطة وغيرها
في اجزاء مفروضة متشابهة وهذا اشنع مما لو اقتضت اموراً موجودة مختلفة في اجزاء موجودة متشابهة لان
اختلاف موجودات الاجزاء وتشخصاتها وان كانت الاجزاء متشابهة لعله يكفي للتخصيص بخلاف ما اذا كانت
الاجزاء مفروضة محضة فانه ليس هناك اختلاف في المخصص مع كون مقتضيات الطبيعة مختلفة واما
في الكرة فليس الاختلاف الذي ذكره اعني كمون بعض الاجزاء وبروز بعضها اموراً موجودة فلا يقتضي مخصصاً
مختلفاً فالعبرة ليست بوجود الاجزاء وامتيازها بل بوجود الامور الحالّة في الاجزاء وامتيازها مع كون الاجزاء
مفروضة محضة فلينبه تجد ليظهر انه كيف اشتبه الامر عليه فنحو تقرير البرهان على هذا المطلب هو ان الطبيعة
في الجسم البسيط متشابهة وسارية في الاجزاء المتشابهة وكذا ما يلزم تلك الطبيعة من المادة المطلقة والجسمية المشتركة
وما يلحقها بحسب ذلك كلها متشابهة وكل شكل غير الكرة مشتمل على امور مختلفة موجودة وصدور مثل هذا
الاختلاف عن طبيعة متشابهة في مادة متشابهة يستلزم تخصيص بعض هذه الاجزاء المتشابهة بالسطح وبعضها
بالخط وبعضها بالنقطة الى غير ذلك من غير مخصص لكون جميع الامور التي تبقى مع الجسم البسيط بعد فرض تخليته
وطبعه متشابهة وما يمكن ان يلحقه من الامور المختلفة الغريبة مقطوع النظر عنه في هذا الفرض وهو محال لكونه
ترجيحاً من غير مرجح ومما اعترض عليه بالمنع واما المعارضة فهي واجبة ههنا الى ان دليلكم لا يستلزم مطلوبكم
فتقريرها ان البسائط اذا كانت مشتركة في الكروية فيجوز استنادها الى الجسمية المشتركة فلا يجب كونها
طبيعية والجواب انه لا يلزم من اشتراكها في مطلق شكل الكرة اشتراكها في الشكل الواحد النوعي لان نفرات
الاستدارات انواع مختلفة كما حقق في موضعه واجاب عنه المص في شرح الاشارات بانها من حيث هي مطلقة
كذلك لكنها من حيث هي متعينة متأخرة عن المقادير التي تختلف باختلاف الطبايع وكذلك كانت مستندة الى
الطبايع ولا يجب ايضاً بان غرض الحكماء ليس الا ان الاجسام البسيطة اذا خليت وطبايعها كانت كرات فاذا اقتضت
الصورة الجسمية شكل الكرة يحصل غرضهم ومنها ما منه واما النقض فمن وجوه الاول ان الارض بسيطة وليست
كروية لما عليها ومنها من التلال والوهاد والكروية الحسية غير كافية لكون الدليل دالاً على الحقيقية والجواب
ان شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وجد هناك اسباب خارجية كالرياح والامطار فانثلم ما خرج من الارض
ولكون اليبوسة التي لها حافظة لكل ما يحصل لها من الاشكال طبيعياً او قسرياً بقي شكلها على ذلك الانثلام
وكون اليبوسة لما تعرض عن العود الى الشكل الطبيعي مستندة الى الطبيعة المقتضية لكرويتها الا بوجه يكون

بان تقتضي الزاوية بانفرادها ح

بجهات متشابهة

قوله وكون اليبوسة
جواب سؤال يرد على الكروية
اذا كانت مقتضى طبيعة الارض
وخرجت عنها بسبب من الاسباب
الخارجية فمتى ارتفع الاسباب
ينبغي ان تعود الى شكلها
الطبيعي فاجاب عنه
بعد ذلك
اه

قوله
وفيه ما فيه قيل
اشارة الى انهم في صدد
اثبات الصورة النوعية للجسم
المستلزمة للشكل المعين و
المكان المعين وهذا
الجواب ليس بسلم
عليهم

بعد ان الدعوى ليس الا ان البسيط
اذا خلي وطبعه كان كروياً يتحقق
لا يمكن الا اذا تحقق لبسيط خلي وطبعه
مع انه غير لازم ودعوى هذا التحقق
لا يمكن في عالم العناصر لكونه مشحوناً بالقواسر
ومن التخلية لا يكفي
كل عيب في كون
مادة النقض
متحققة

الشيء مقتضى الشيء ولما يمنع منه لانا لبوسه لبسنا نفيه بالذات عن الكون بل ان شانها الا حفظ الاشكال فهي معينة
للطبيعة في مقتضاها في الحقيقة لكن لما كان شانها ذلك لا تميزها البعض الطبيعي والغريب حفظ الغريبة
فمنعها عن العود الى الطبيعي انما هو بالعرض وانما عرض ذلك لها وانها عن الحالة الطبيعية من وجه وبقائها عليها
من وجه هذا خلاصة ما قال الشيخ في الشفاء ولخصه المص في شرح الاشارات الثالثة وهو مما اورده الامام وهو
ان متممات الافلاك والنفرة التي يتكون منها التداوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل لما
يقتضيه الاستدارة وانتم لا تجوزون حصول ذلك بالقسر واجاب عنه المص في شرح الاشارات بان اتصال
الصور الكائنة ببعض البسائط في فطرتها الاولى لاسباب تعود الى العلل الفاعلية غير ممتنع كما ان اتصالها
ببعض المركبات لاسباب تعود الى العلل القابلية في الفطرة الثانية غير ممتنع فان الكائن نباتا او حيوانا في هذه
الفطرة انما يتصل بصورة كائنة نباتية او حيوانية مع بقا نفرتها كذلك الفلك كرة يختص بما هو فلك خارج المركز
او تدوير او كوكب مع بقا الصورة الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول منها فيكون ذلك بحسب امر في العلة
المقتضية لوجود ذلك الفلك ولا يلزم من ذلك ان يبقى من الفلك الاول متمم او نفرة متصورة بالصورة الاولى الا
فقط على ما يشهد به علم الهيئة انتهى والتفصيل ان هذا النقض لو جعل نقضا على الدعوى كما هو الظ فالجواب
عنه ان الكوكب مثلا ليس من حيث صورته جزء الفلك بل من حيث مادته وهو من حيث المادة ليس بغريب عن الفلك
ليلزم ان يكون في الفلك من حيث هو فلك نفرة ويبطل بذلك استدارته بل هو غريب من جهة تعلق صورة اخرى
بهذه الحصة من مادة الفلك ولا دخل لهذه الصورة في كونه جزء الفلك بل بحل هذه الصورة جزء من فلك فكون
هذا الجزء مفروضا من الفلك انما هو بالعرض ولا يلزم في الفلك نفرة من حيث هو فلك بالذات ولو جعل نقضا
على مقدمة الدليل اعني وجوب كون فعل الطبيعة الواحدة متشابها غير مختلف بان يقال طبيعة الفلك لكونه
بسيطا يجب تشابه افعاله وقد اختلف من حيث وجود الامور المذكورة فيه فالجواب عنه ان فعل طبيعة الفلك من
حيث الطبيعة في مادة الفلك من حيث هي مادته لم يختلف اصلا والاختلاف المتحقق هناك ليس من طبيعة الفلك
وحدها ولا من طبيعة الكوكب بل من اجتماع عدة من الطبائع فوقع الاختلاف هنا بالعرض لا بالذات وفعل
كل طبيعة من تلك الطبائع في مادتها من حيث هي مادتها ليس الا الاستدارة والتشابه وقد يورد جميع الكرات
المجوفة من الافلاك وغيرها نقضا على المقدمة لتحقق الاختلاف بالسطحين في كل منها واجاب عنه الاستاد قدس
سره في شرح المواقف الاثيرية بان حقيقة كل من كليات الافلاك والعناصر تقتضي لذاتها ان يكون له مكان
خاص ووضع خاص وهيولى كل منها انما لا تقبل الا مقدارا معينا فالطبيعة اقتضت اولا في مادة كل منها
مقدارا معينا في موضع معين واقتضت بعد ذلك الشكل بكون ذلك الشكل ابسط الاشكال المتصورة في حق
ذلك الجسم فحصل التجويف لا بمقتضى الطبيعة بالذات بل بالعرض وقد يتفصى عنه بتوهم فيضان صورة واحدة
على كرة العالم الجسماني مجتمعا اولا ثم طريان صورة اخرى على بعض منها هو من اقصى الثامن الى مركز الارض فتميز
منها كرة التاسع فيحصل التجويف فيها بالعرض ثم صورة اخرى على بعض اخر هو من اقصى السابع الى المركز
فتميز كرة الثامن مجوفة بالعرض وهكذا الى الكرة الثالثة عشر اعني جسم الارض فيحصل التجويف في كل كرة
هي فوق الارض بالعرض لا بالذات كما في نفرة الكواكب وهذا باطل لتقدم الصورة النوعية على الصورة التي
على الصورة الجسمية تقدما بالذات كتقدمها على الهيولى فلا يمكن سبق الاصابات على التجويف هذا الذاكا

الصورة الاولى الفائضة على الكل صورة جسمية فقط واما ان كانت صورة كالية نوعية كالصورة الطائية فيلزم كون كل طارية اشرف واكمل من السابقة فيلزم كون الارض اشرف من الفلك بمراتب كثيرة وكذا كل فلك عما هو فوقه بقدر ما بينهما من الافلاك والصور هذا فان قيل الجواب المذكور وان اندفع النقض لكن بقي انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكوكب والتدوير والخارج المركز وهو محال لا يقال لا نم استحالته فان صور العناصر باقية في المركب فحصل فيه صورة اخرى سارية في اجزائه لانا نقول لصورة المركب سارية في جميع اجزائه المقدارية المركبة لا البسيطة والا لزم كون جزء واحد ناريا وتابيا مثلا واستحالته بديهية بل يمكن ان يقال البسائط المركب من الاجزاء المقدارية للمركب من حيث هو مركب وان كانت اجزاء مقدارية لمادته فالعناصر ليست اجزاء مقدارية للنباتات مثلا من حيث انها فوق الجسمية التي هي مادة للصورة النباتية وفيه كلام سيجئ في مبحث المزاج وانه اذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطا لانفاق معنى التركيب القوى ان يكون لجزء من الجسم قوة ولجزء اخر منه قوة اخرى وليس في الفلك كذلك لانا اذا الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة بالبعض لانا نقول فيلزم ان يكون فلك الثوابت مركبا من قوى وطبايع وانه اذا جاز في الفلك انضمام صورة مقتضية هي مبادي افعال مختلفة فليجز في ساير البسائط فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا قلنا الجواب عن الاول انا لا نم ان صورة الفلك سارية في اجزائه كصورة الماء والا لزم كون جزء الفلك فلكا كما ان جزء الماء ماء اذ ذلك معنى سريان الصورة في الاجزاء كما لا يخفى وعن الثاني انه قد عرفت انه لا يلزم ان يكون في شئ من الفلك من حيث انه فلك صورتان مختلفتان ليلزم ذلك وعن الثالث انك قد عرفت ان فعل كل صورة في مادتها من حيث هي مادتها التي الاستدارة والتشابه فمن اين يلزم عدم استدارة اشكال البسائط هذا لكن هنا اشكال قوي كان قد سنح لي وهو ان الجزء الذي يبقى بعد افراز الخارج المركز من المثل ويسمى بالمتمم وكذا ما يبقى بعد افراز التدوير من الخارج وبعد افراز الكوكب من التدوير جسم لا يتجزى وليس له طبيعة مختصة به ولا صورة فيه لصورة المماثلة مثلا للممثل والا لزم تعدد افراد النوع الواحد المبدع فهنا الا يعقل انفصاله عن الممثل وعن المتمم الاخر وكان كرة تامة وليس ايضا موجودا بغير وجود الكل كما هو شان الاجزاء المفروضة فيلزم ان يكون الجسم موجودا بما هو جسم بدون صورة نوعية وان يتحصل الجنس في الخارج بلا فصل وبطلانه مما تقرر عندهم والجواب عنه انا لا نم انه منفصل عما هو جزء له كالممثل بالذات او بالعرض بل هو منفصل عن الخارج من حيث الصورة بالذات وعن المتمم الاخر بالعرض وليس منفصلا عن الممثل لا بالذات ولا بالعرض بل هو متحد الوجود معه متحصل الصورة وليس موجودا براسه اي منفصل عما هو جزء له اصلا ولا عاريا عن صورة مختصة اعني الخارج من حيث المادة بالذات بل بالعرض وذلك لما مر من ان الخارج ليس جزء الممثل من حيث الصورة بل من حيث المادة ولا هو مفروض عنه من حيث المادة بل من حيث الصورة فلا اشكال هذا وقال البعض الا ما حصل لدفع النقض المذكور ان الدليل على وجود الخارج المركز ليس الا وجدان الاختلاف في الحركات المقومية المنسوبة الى المتحيرة على ما فصل في مظانه وكذا التدوير فيجوز ان يكون الفلك المتصل الواحد الاجزاء له بالفعل ويكون الحركات المختلفة منسوبة الى اجزائها الفرضية ولا يحتاج الى تعدد مبادئها اذ لا بعد في ان يكون للاجزاء الفرضية في المتصل الواحد حركات متغايرة كحركة المتصل كما في العرايض التي تقع في البحور وفي دوي المياه بل في جميع الانهار العظيمة اذ كثيرا ما يقف الماء الذي في الطرف

الانهار ويتحرك الباقي مع انضمامهما لخارج المركز من الفلك جزء مفروض عرضه تلك الحركة المختصة المحسوسة فاذا فرض ذلك الجزء بتمامه يعرض الباقي من الفلك منقسمين مختلفي الجوانب بالجملة المنقسم جزء مفروض من كرة واحدة على شكل يعلى ويمكن فرض هذا الجزء في كل كرة ومن عليه التقدير انتهى مقاله ولا يخفى ما

ثم نقل عن بعض المحققين لدفع النقض ان الانسب بقواعدهم ان يقال ان صورة فلك الثوابت مثلا صورة منفتن المقل فان الصورة قد يكون متشابه الفعل كصور البسائط العنصرية وقد يكون منفتن الفعل كصور المركبات وما ادعى من ان الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا لا مختلفا فغير مسلم في الفاعل المفتن ثم رد هذا القول بما حاصله ان هذا تخصيص لقاعدتهم من غير ان يصوا به لا نه اذا جاز ان يكون لبسيط صورة منفتن الفعل جاز في كل بسيط فينضبع سبعهم وهو كذا لثالث بما اورده الامام

وهو ان القوة المصورة ان كانت بسيطة فمحلها اما بسيط واما مركب والاول يقتضي ان يكون شكل الحيوان كرة والثاني يقتضي ان يكون مجموع كرات بعدد البسائط التي في المحل المركب وان كانت مركبة من قوى فان كانت تلك القوى في محال مختلفة كان الحيوان ايضا مجموع كرات وان كانت في محل واحد فان لم يمنع بعضها بعضا من مقتضاه كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبائع البسائط ما يمنعها من الاستدارة والجواب بالانا انها لو كانت بسيطة في مركبة او كانت مركبة في مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم لو كان فعل البسيط في المركب فعله في واحد واحد كان فعل المركب فعل واحد واحد في واحد واحد

وهو غير لازم بل المنفعل في الصورة الثانية الاولى وكذا الفاعل في الصورة الثانية هو مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع ثم انه لما بيّنا ان طبيعة الجسم تقتضي المكان وتطلبه دل على وجوده في الجملة اعم ان يكون بالفعل او بالقوة اذ لا معنى للطلب يدل على الوجود بالفعل ضرورة ان الجسم يطلب الحصول به لا تحصيله وطلب الحصول في الشيء لا يمكن الا بعد وجوده مع انه منقوض بما يطلبه المتحرك في الكم والكيف ولو صح على ما يخفى وايضا دل ذلك على كون المكان ذا وضع اذ لا يجوز حصول ذي وضع فيما لا وضع له بالضرورة فيثبت كون المكان موجودا ذا وضع كما ذهب اليه الحكماء بل جمهور العقلاء ومن الناس من نفى ان يكون للمكان وجود اصلا وذكر الشيخ في الشفاء لهم حججا واجاب عنها الاولى ان المكان لو كان موجودا لكان اما جوهرا او عرضا والجوهر محسوس ومعقول فان كان جوهرا محسوسا ولكل جوهر محسوس مكان فللمكان مكان الى غير النهاية وان كان جوهرا معقولا فكيف يقارنه ويقارنه الجوهر المحسوس والمعقولات لا وضع لها ولا اشارة اليها وكل ما يقارنه ويقارنه الجوهر المحسوس فهو ذو وضع واليه اشارة وان كان عرضا فالذي يحله هو العرض كالذي يحله البياض والذي يحله البياض يشتق منه الاسم فيقال مبيض وابيض فالجوهر الذي يحله المكان يجب ان يشتق منه الاسم فيكون هو المتمكن فيكون مكان المتمكن عرضا فيلزم في النقلة وبيمينه حيث سار فلا يكون منتقلا عنه كما زعموا بل منتقلا معه والجواب عنها ان المكان عرض ويجوز ان يشتق منه اسم لما هو عرض فيه لكن لم يتوقف عليه بالتعارف ومثل هذا اكثر واذا شتق فلا يجب ان يكون ذلك هو اللفظ المتمكن فان المتمكن مشتق من التمكن وليس المتمكن هو كون الشيء ذا مكان على انه يجوز ان يكون في الشيء ويشتق منه الاسم لغيره كالولادة فهي في الوالد ويشتق منه الاسم للمولود والعلم في العالم ويشتق منه الاسم للمعلوم فيجوز ان يشتق من المكان اسم المتمكن ولا يكون المكان فيه الثانية المكان لا يخلو اما ان يكون

لا يمكن الا بعد وجوده ونفسه اولا
منع ان الجسم لا يطلب تحصيله
وثانيا منع ان طلب الحصول فيه
صح

جسما او غير جسم فان كان جسما والمتمكن يكون فيه فهو مداخل له ومداخلة الاجسام بعضها بعضا محال وكيف يكون
جسما ولا هو بسيط من الاجسام ولا مركب منها وان كان غير جسم فكيف يقولون انه مطابق الجسم ومساو له مثال
الجسم والجواب انه غير جسم ولا مطابق للجسم بل محيط به بمعنى انه منطبق على نهايته وقولنا انه مطابق له مجاز والمراد
كون المكان مخصوصا بالمتمكن فيتخيل انه مساو له بالحقيقة الثاني عشر ان الانتقال ليس الا الاستبدال بهوية بعد
كما ان هذا الاستبدال يقع للجسم فكذلك قد يقع للسطح والخط والنقطة فيجب ان يكون لها ايضا مكان ومعلوم
ان مكان النقطة يجب ان يكون مساويا لها حتى لا يسع غيرها وما يساوي النقطة نقطة فلم صار احدى النقطتين
مكانا والاخرى متمكنة والجواب انه انما يلزم ذلك لو قلنا كل انتقال سواء كان بالذات او بالعرض مثبت للمكان
ونحن لا نقول كذلك بل نقول ان انتقال الشيء بالذات مثبت للمكان الثالث عشر ان المكان عندكم امر لا بد منه للحركة
وكل ما لا بد منه للشيء فهو علة له فالمكان ليس علة للحركة لانه ليس علة فاعلية ولا مادية ولا صورية وهذا ظاهر ولا غائية لان المكان
عندكم مما يحتاج اليه قبل الوصول الى الغاية والتمام والجواب انا لا نسلم ان كل ما لا بد منه للشيء فهو علة له فان
المعلول مما لا بد منه للعلة وليس بعلة ثم ذكر للمثبتين له حججا منها وجود النقلة فان النقلة مفارقة شيء لشيء وليس
ذلك مفارقة جوهر ولا كم ولا كيف ولا غير ذلك من المعاني اذ جميع هذه يبقى مع النقلة بل انما ذلك مفارقة
شيء كان الجسم فيه ثم استبدل به وهو الذي يسمى مكانا ومنها وجود التعاقب فانا نشاهد الجسم يكون حاصلا
ثم نراه غائبا ونرى جسما اخر حصل حيث هو مثلا قد كانت جرة فيها ماء ثم حصل بعده فيها هواء او دهن والبديهة
توجب ان هذا المتعاقب غاب فيخلفه خلف في امر كان لذلك الشيء اولا وكان الاول مختصا به والان فقد فارقه
وذلك لا كيف ولا كم في ذات احدهما ولا جوهر ما خبر كان الاول فيه صار الاخر فيه ومنها ان الناس كلهم يعقلون
ان هنا فوق وان هاهنا اسفل فليس يصير الشيء فوق واسفل لجوهره او كمه او كيفه او غير ذلك بل بالمعنى الذي
يسمى مكانا وحتى ان الاشكال التعليمية لا يتوهم الا ان يختص بوضع وحيز ولولا ان المكان موجود مع وجود
ليس بنوع ولا فصول وخواص لما كان بعض الاجسام يتحرك طبعا الى فوق وبعضها الى اسفل قالوا وقد بلغ من
قوة امر المكان ان المتخيل العامي يمنع وجود الشيء لا في مكان ويوجب المكان امرا قائما بنفسه يحتاج ان يكون
معدا حتى يوجد فيه الاجسام ولما اراد اسرودوس الشاعر ان يقول شعرا يحدث فيه عن ترتيب الخلقة لم ير ان
يقدم وجود شيء على المكان شيئا فقال ان اول ما خلق الله تعالى المكان ثم الارض الواسعة انتهى ما اردنا من الشفاء
وينبغي ان يعلم ان هذه الوجوه وامثال ذلك تنبيهات على وجود امر يسمى بالمكان فان الحق ان المكان فطري الانية
وان كان نظري الماهية ولذلك اختلفوا في حقيقته بعد اتفاقهم على ان للجسم مكانا في حقيقته والاختلافات المذهوب بها
الى كل منها ستة الثلثة المشهورة هي كون المكان سطحا او بعدا موجودا او بعدا موهوما والرابع ان المكان
هو الهيولى والخامس انه هو الصورة والسادس انه هو ما يستقر عليه الجسم فالاول مذهب ارسطو ومن تابعه والثاني
مذهب افلاطون وشيعته والثالث مذهب جمهور المتكلمين وقد ذهب الى كل من الرابع والخامس جماعة من الاوائل
والسادس هو المتعارف بين العامة قال في الشفاء ان لفظة المكان قد يستعملها العامة على وجهين فربما عنوا
بالمكان ما يكون الشيء مستقرا عليه ثم لا يميزون انه هو الجسم الاسفل او السطح الاعلى من الجسم الاسفل الا ان
من تعود التمييز عن العامة فيتخيل بعضهم انه السطح الاعلى من الجسم الاسفل دون سائره وربما عنوا بالمكان الشيء
الحاوي كالدن للشراب والبيت للناس وبالجملة ما يكون فيه الشيء وان لم يستقر عليه وهذا هو الاغلب عندهم وان

لم يشعروا به اذا الجمهور منهم يجعلون السماء تنعقد في مكان والسماء والارض عند من فهم صورة العالم منهم مستقرة في
مكان وان لم يعينه على شيء لكن الحكماء وجدوا الشيء الذي يقع عليه اسم المكان بالمعنى الثاني اوصافا مثل ان يكون
ينتقل الشيء عنه بالحركة ولا يسعه معه غيره وينتقل المنتقل اليه ثم يدرجوا قليلا الى ان يوهموا انه حاو
اذا كان المتمكن موصوفا بانه فيه فلما ارادوا ان يعرفوا ماهية هذا الشيء وجوهره كانهم سموا في نفسهم فقالوا
ان كل ما يكون خاصا بالشيء ولا يكون لغيره فلا يخلوا اما ان يكون داخلا في ذاته او يكون خارجا عن ذاته فان كان
داخلا في ذاته فاما ان يكون هيولاه او صورته وان كان خارجا عن ذاته ومع ذلك يساويه ويخصه فاما انه
سطح ملاقيه ويشغل بمماسته ولا يماسه غيره اما محيط واما محاط مستقر عليه ايهما اتفق واما ان يكون بعدا يساوي
اقطاره فيشغله بالانبساط فيه فمنهم من زعم ان المكان هو الهيولى وكيف لا والهيولى قابل للتعاقب ومنهم
من زعم ان المكان هو الصورة وكيف لا وهو اول حاو ومحدد ومنهم من قال ان المكان هو الابعاد فقال ان
بين غايات الاناء الحاوي للماء ابعادا مفطورة وانها ثابتة يتعاقب عليها الاجسام المحصورة في الاناء تبلغ بهم الحكم
الى ان قالوا هذا مشهور مفطور عليه البديهة فان الناس كلهم يحكمون ان الماء في ما بين اطراف الاناء وان الماء
يزول عنه ويفارقه ويحصل الهواء في ذلك البعد بعينه واحتجوا ايضا بحجج وبراهين انتهى كلام الشفاء تفصيلا
بحجج وقوله واما نهاية سطح على سبيل الاضافة اليه اي نهاية سطح وقوله اما محيط واما محاط مستقر عليه
له اي تلك السطح اما محيط بذلك الشيء المتمكن محاط كباطن الكوز للماء واما محاط بالمتمكن مستقر عليه لعله اشارة
الى ما ذهب اليه بعضهم من ان مكان الفلك الاعظم انما هو السطح الظاهر للفلك الثوابت كما يشعر به قوله ايهما اتفق
فلذلك ثم ان المصنف اختار المذهب المنسوب الى افلاطون فقال والمعقول من المكان وفي بعض النسخ من الاول
والمعنى واحد هو البعد فان الامارات تساعد عليه اي على ان المكان متحقق في البعد مساعدة على كونه
هو المكان وذلك انهم جعلوا للمكان امارات اربعا الاولى جواز انتقال الجسم عنه الى غيره والثانية استحالة
حصول جسمين فيما يشغله احدهما والثالثة انه ينسب اليه الجسم بلفظة في وما في معناها والرابعة انه يختلف
بالجهات مثل فوق وتحت وغيرهما والاوصاف المذكورة في كلام الشيخ الذي مر انفا يشير الى هذه الامارات
وانما اتفقوا على تلك الامارات لان كل شيء اذا لم يسلم فيه علامة او لازم او خاصة او امر في ذاته لا يصح النزاع فيه
والاختلاف في حقيقته فالاولى الامارة الاولى تمنع كون المكان هيولى او صورة البتة فقد بطل متمسكها انه
بان قال قائل من قال ان المكان يتعاقب عليه والهيولى متعاقب عليها فقد علم انه غير منتج اللهم الا ان
يقال وكل ما يتعاقب عليه مكان فلا يسلم لان المكان هو بعض ما يتعاقب عليه وهو الذي يتعاقب فيه
الاجسام بالحصول فيه وكذلك ان المكان اول حاو ومحدد فهو الصورة وذلك انه ليس المكان كل اول حاو
بل الذي يحوي شيئا مفارقا وان الصورة لا يحوي شيئا لان المحوي منفصل عن الحاوي والهيولى لا ينفصل
عن الصورة انتهى ومن شرح المقاصد ان افلاطون يعبر عن البعد تارة بالهيولى لتوارد الاجسام عليه توارد
الصورة على المادة وتارة بالصورة لكونه عبارة عن الابعاد الممتدة في الجهات بمنزلة الصورة الامتدادية
الجسمية التي بها يمتد الجسم الابعاد ويتميز عن المجردات ثم قال وعلى هذا لا يرد ما يقال ان امتناع كون جزء الجسم
جزء منه في غاية الظهور وكيف يذهب اليه العاقل انتهى واجيبوا بما نقلنا نقلنا من الشفاء فتدبر هذا والامارة
الثالثة تمنع كونه ما يستقر عليه الجسم والثانية يحتاج اليها في الفرق بين المكان والمحل فان المكان الواحد لا

لا يجتمع منه جسمان والمحل الواحد يجتمع فيه حالان كالطعم واللون في جسم واحد ولا يكفي جواز الاجتماع ههنا
الفرق لكونه مفتقرا الى اقامة البرهان على امتناع اجتماع الصورتين والاعراض بخلاف جواز اجتماع حالين في محل
واحد فانه ضروري والرابعة يحتاج اليها لابطال زعم بعض ان النفس مكان للبدن وذلك لان النفس ليست
جسما واذا ابطلت هذه الاراء بقيت الاحتمالات الثلاثة المشهورة بل الاثنان اعني البعد والسطح واحتج كل منهما
بانه يدعون تحقق الامارات المذكورة فيما قبل اليه ولا نزاع في تحقق الامارات الثانية والرابعة في كل منهما انما
النزاع في تحقق الاولى والثالثة فاصحاب البعد يدعون تحققها في البعد دون السطح قالوا فان الناس كلهم يحكمون
بان الماء في ما بين اطراف الاناء ويريدون بها الاطراف الداخلة لا الخارجة وما بين الاطراف الداخلة هو البعد لا سطحه
الباطن اذ هو طرفها وانهم يقولون ان المكان كالاناء فارغ ويمتلي ويريدون الداخلة لا الخارجة وما بين اطرافه
الداخلة هو البعد الذي في باطنه ولا يقولون ان السطح فارغ ويمتلي بل يتحاشون عن ذلك جدا واصحاب السطح
يقولون ان هذا مبني على عادات الجمهور ولا يحتج في الامور العقلية على انهم يقولون فيما بينهم ان الماء في الجرة
والجرة مملوءة منه ولا يعرفون حال البعد الذي تدعونه بل يصفون الحاوي بهذه الصفة والحاوي اشبه بالبسيط
منه بالبعد فان البعد لا يحيط بشيء فلذلك لا يتحاشون ان يقولوا ان الجرة مملوءة وربما توقفوا ان يقولوا ان
البعد الباطن مملوء والجرة اسم لجوهر الخزف المعمول على شكل البسيط الباطن المحيط ولو كان البسيط يقوم بنفسه
لكان مقام هذه الجرة ولكانوا يقولون في البسيط ما يقولون في الجرة فقد بان انهم اذا قالوا ان الماء في الجرة
او قالوا ان الجرة فارغة او مملوءة وجعلوا ذلك كقولهم الماء في مكانه او مكان الماء فارغ او مملوء ذهبوا الى المحيط
نعم انما يمتنعون ان يقولوا في البسيط المطلق انه فارغ او مملوء لان البسيط المطلق ليس هو المكان بل المكان بسيط
بشرط الاحاطة واذا جعل بدل البسيط المطلق بسيط بهذه الصفة لم يتحاشوا عن ذلك كذا في الشفاء والتحقيق
انه لا شك ان الامارات متحققة في كل من البعد والبسيط ولا يمنع عن ذلك عدم اطلاق الناس ذلك فيما بينهم
ولا دخل لاطلاقهم لو فيه لكن العمدة امكان وجود البعد الذي يدعون كونه مكانا وامتناعه لا احتمال البسيط
والبراهين قائمة على امتناع وجود البعد الذي يدعون كونه مكانا منها لزوم التداخل الممتنع بالضرورة اللازم
من ملاقاة البعد الجسمي مع البعد المكاني ملاقاة بالاسر والمشاء اراد الجواب عن ذلك بقوله واعلم ان المعية
ما هو ملاق للمادة وهو الحال في الجسم ويمانع مساويه ومنه مفارق يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها بحيث
ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة ومعناه ظاهر وحاصله تخصيص امتناع
التداخل الضروري بما يكون بين البعدين الماديين ومنعه على تقدير ان يكون احدهما ماديا والآخر مجردا ويرد عليه
ان هذا التخصيص انما كان يتصور لو امكن ان يكون للمادة دخل في امتناع التداخل لكن لا دخل لها في ذلك
اصلا فان العقل انما يحكم بامتناع التداخل بين البعدين لمجرد البعدية وكون الشيء ذا حجم وعظم لا لامر آخر
والمراد من المادة لو كان ما هو جزء للجسم عند المشائين فليس لها حجم وعظم وامتداد ولو كان المراد منها هو نفس
الجسم على ما هو مذهب فان لم يكن له حجم وعظم وامتداد لم يكن ابدا منشأ لامتناع التداخل وان كان له
حجم وعظم وامتداد بان يكون الجسم نفس الاتصال الجوهري القائم بذاته على ما هو مختار البعض فلا فرق
بين البعد الذي هو نفس الجسم والبسيط القائم لا في محل وبين الذي سماه بعدا مجردا ليكون احدهما منشأ لامتناع
التداخل والآخر مصححا للتداخل قال الشيخ في الشفاء وكيف يمكن ان يكون بعدان متساويين ان كل بعدين

ابشي

اثنين اكثر من بعد واحد لانهما اثنان لمجموع لا لاجل نفي اخر وكل مجموع بعد اكثر من بعد فهو اعظم منه لان العظم
هو الذي يزيد على العدد بنفسه خارج عن الشيء فالعظم في المقادير كالكثير في الاعداد وكلما هو اكثر في المقادير قدرا
فهو اعظم والاجسام التي يمتنع عن التداخل ليس الذي يمنع ذلك من هذا الجسم بل حاصل في ذلك الجسم جملة ما يشتمل عليه
من الصور والكيفيات وغير ذلك فالصور والكيفيات اذا فرضت لو لم يكن وفرض الجسم موجودا كان التداخل
ممتنعا وليس الهيولى هي التي تمنع عن مداخلة هيولى اخرى بالعدد الا ان يجعل ذات وضع ولا يصير كذلك الا بالتي
بسبب البعد الذي يعرض بها في معرض التجزي والانقسام فيكون استعداد الهيولى لان يمتنع عليها التداخل امرا
يلحقها من البعد كيف يمكن ان يمانع هذه الهيولى ذات البعد نفسها الا امتناع البعد الجسماني ان يلقى في البعد الجسماني
الاخر وليست الهيولى مما لا يقبل طبيعة البعد ثم لا يقبله ولا ايضا مما لا يقبل بعدا وزيادة ويكشف هو لها التخلخل
والتجعيد والتخفف والضخم فان كان البعد لا يمنع عن مداخلة بعد اخر في نفسه والهيولى مستعدة لان يلقيها البعد ليس في
طباعها بما هي هيولى ان ينفرد بحيز فيقابل المداخلة فوجب ان يكون التداخل في الجسمين جائزا فان كل مؤلف من
شيئين وليس لا نفس موافقتهما من غير ان حدث هناك استحالة وانفعال هو صورة ثالثة غيرهما فان الحكم
انما كان جائزا على كل واحد منهما كان جائزا على الجملة واذا لم يمنعه واحد منهما لم يمنعه الجملة لكن جملة الجسم يمانع مداخلة
جسم فهو بسبب في اجزائه ما يمنع ذلك اذ ليس كل شيء منه غير مانع لذلك اذ ليس الهيولى سببا يمنع ذلك ولا بسبب
فعل خاص وانفعال خاص فبقي ان يكون طبيعة البعد لا يحتمل التداخل فان كان مع ذلك يجب للهيولى المتصورة
بالبعد ان لا يداخل البعد المجرد ان يدخل الجسم في البعد البتة انتهى كلام الشفاء ملخصا وقال صاحب التلويحات مما
الاجسام ليس الا لكمال البعدي والجسم لما جاز ان يلقى بعض لا اخر ببعضه دون الكل بالكل فليس ذلك للجرمية ولا للصورة
ولا للمادة فانها لو منعت ملاقاة الكل لمنعت ملاقاة البعض بالبعض فانها متساوية في الكل والبعض ولا تتوهم
ان السطح جسم لا خر بسطح عرضي وهذا ممنوع فان السطحين انما لقيا دون الجسمين فلكل طرف الى الاخر وطرفها الى الجسم
فالسطح ذو عمق وكذا حال الخط والنقطة ولا تلاقي عرضي جسمين بذاتيهما لعدم قوامهما بنفسيهما فاذن
ثبت ان المانع للتمام البعد فلا يتصور التداخل في الخلاء ولا في الملاء والتقييد بالتمام والكمال لاخراج السطح و
الخط فانه يجوز التداخل فيهما من جهة عدم تمام بعد بينهما هذا والحاصل على ما قال المحقق الشريف ان منشأ
امتناع التداخل العظم والامتداد فكل ما لم يتصف بالعظم والامتداد اصلا جاز التداخل فيه مطلقا كالنقطة
وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في جهة او جهتين فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة او الجهتين فقط كالخطوط
يمتنع تداخلها في الطول دون العرض والعمق وكالسطوح يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق وكل
ما اتصف بالعظم والامتداد في الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا فان بديهة العقل تحكم بان ما لا حجم
لا عظم له اذا لاقى مثله لا فاه باسره ولم يتصور في احدهما شيء خال عن الاخر ولا كونهما معا اعظم من احدهما فقط
وذلك هو التداخل وبان ماله حجم وعظم اذا لاقى مثله في الجهة التي اتصف بالعظم فيها كان مجموعهما اعظم من
احدهما فامتناع التداخل انما هو من خواص الابعاد والاجسام للموجبة لجواز عروض الانقسام وهي المقادير و
الابعاد دون الهيولى اذ ليست في نفسها الابعاد وكذلك الصورة الجسمية فان انضمامهما منها من المقادير بكيفها
يستلزم المقادير فانها يجب فيها الامتناع من صورتها بدون مقدار سار فيها بامتداد الجهات بخلاف الهيولى
فانها يستلزم الصورة الجسمية والمقادير في الخارج وهذا الذي من ظهور امتناع التداخل في الابعاد مطلقا سواء

بالكل

وفيه تامل صحيح فتدبر
كاتبه

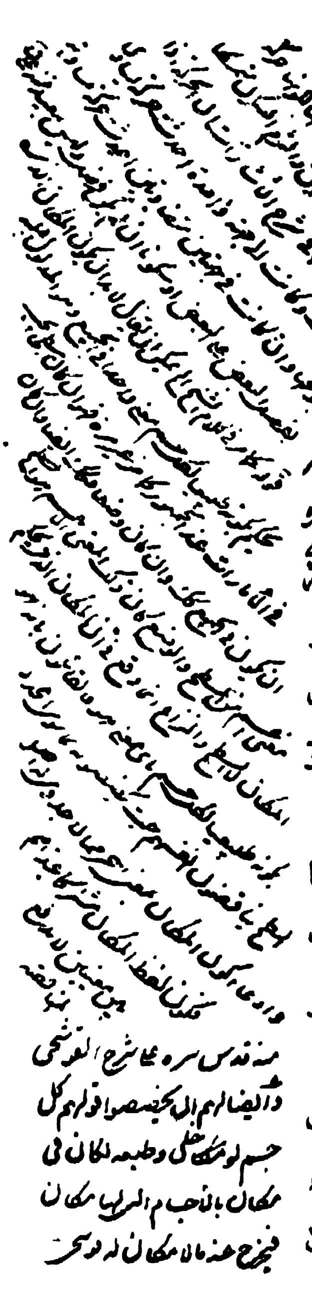
كانت مادية او مجردة واما ما اورد عليه بعض المدققين من انه لو كان منشأ امتناع التداخل هو العظم مطلقا لما
جاز تداخل الخطين و السطحين لكونهما متصفين بالعظم لكنه جائز مطلقا سواء كان من جهة العظم او لا اذ التداخل هو
الملاقاة بالاسر فاذا حصلت حصل ولا شك في ذلك لكون الملاقاة في جهة دون جهة بل منشأ التداخل كون الشيء متحيزا
بالذات فمدفوع بان الملاقاة بالاسر في الخطين مثلا انما يحصل اذا تلاقيا من الجهة التي ليس لهما فيها عظم واما اذا تلاقيا
في الجهة التي لهما فيها عظم اعني الطول فلا يحصل هناك ملاقاة بالاسر فانه اذا انطبق نقطة طرف هذا على نقطة طرف
ذلك على الاستقامة فلا يجوز ان ينطبق على نقطة اخرى تفرض في ذلك الخط بعد النقطة وهكذا في سائر النقاط
والا فيلزم صيرورة الطولين طولا واحدا وان لا يكون الكل اعظم من الجزء ضرورة ان مجموع الخطين المتلاقيين
بالوصف المذكور قبل انطباق جميع النقاط كان كلا لا محالة وبعد انطباق النقاط يصير مجموعهما خطا واحدا هو
جزء من مجموع الخطين اللذين كانا اولا واما اذا تلاقيا في العرض فلا يلزم ذلك لانهما اذا تلاقيا في العرض تلاقيا
بالاسر دفعة ولا تدريج هناك ليكون في اول الملاقاة كلا وبعد تمام الملاقاة يصير جزءا وذلك لان الخطين لا امتداد
لهما في العرض بخلاف ما اذا كانا تلاقيا في الطول فانه كان لهما امتداد في الطول وتدريج في الملاقاة وسواء في ذلك
لو فرضنا متحيزين بالذات لا على ان كون منشأ التداخل هو التحيز بالذات لا يضرنا ههنا لان البعد المكاني متحيز
بالذات لا محالة والعجب انه قال والسر في جواز التداخل في الاطراف دون الاجسام ان الاطراف لما لم تكن بنفسها منفسحة
في الجهات الثلث كان لها وجه منكشف صالح لان يلاقيه طرف اخر بالاسر بخلاف الجسم فانه لما كان منفسحا في الجهات
الثلث لا يجوز فيه ذلك ومنها ما قال الشيخ في الشفاء من ان هذا البعد لا يخلو اما ان يكون موجودا مع البعد الذي
للجسم المحوي او لا يكون موجودا فان لم يكن موجودا فليس مع وجود المتمكن في المكان مكان لان المتمكن هو الجسم
المحوي والمكان هو هذا البعد الذي لا يوجد مع بعد الجسم وان كان موجودا معه فلا يخلو اما ان يكون له وجود
هو غير وجود بعد الجسم المحوي بالعدد ثم يلزمه بعينه خواص واعراض هي بالعدد له دون التي لبعد الجسم المحوي واما
ان لا يكون غيره بل يتحد به فيصير هو هو فان كان غيره فهناك بعد بين اطراف الحاوي هو مكان وبعد اخر في المتمكن
ايضا وهو بين اطراف الحاوي غير ذلك بالعدد ولكن معنى قولنا البعد المتخلل الذي بين هذين الشيئين هو انه
هذا الامر المتصل بينهما الذي يقبل القسمة الواحدة المشار اليها فكل ما بين هذا الطرف وهذا الطرف هو هذا
البعد الذي بين الطرفين المحدودين فهو لا محالة واحد شخصي لا غيره فيكون كل ما بين هذا الطرف وهذا الطرف
بعدا شخصيا واحدا وليس بعدا وبعدا اخر فاذا كان كذلك لم يكن بين هذا الطرف وهذا الطرف بعد الجسم بعد
اخر لكن البعد الذي للجسم بين الطرفين موجود فالبعد الاخر ليس بموجود واما ان كان هو هو فليس هناك الا بعد هذا
الجسم وكذلك اذا تغشيه جسم اخر لم يكن هناك بعد الا الذي للجسم الاخر فلا يوجد البتة بين اطراف الحاوي بعد
هو غير بعد المحوي ولا يجوز عندهم خلوه البتة عن المتمكن فاذن لا يوجد البعد المفرد الا في توهم محال الا ان مثل
ان يتوهم ان يبقى ذلك الجسم الحاوي غير منطبق لنهاياته الداخلة بعضها على بعض ولا جسم فيه وهذا كما يتوهم
انا اذا توهمنا الخمسة منقسمة بمتساويين يكون احد زوجا على الاخر بواحد فليس يجب اذا لزم هذا عن توهم محال اذا قلنا
ان يكون له حقيقة في الوجود ومنها ما ذكره في الشفاء وهو انه لا يخلو اذا كان المتمكن في الاناء فقد ملأه من ان يلج
مادته وهيولاه في ذلك البعد المفطور او لا يلاقيها فان انفرد عنها وفارقها فلا يكون الجسم والهيولى قد ملأ
الاناء ولا دخل عليه اذ يكون ذلك البعد المفطور قائما على حياله ليس ملاقيا لمادة الجسم الداخل فيه والجسم الداخل

فيه لا يكون ذاته خالية عن مادة وان سمي ذلك البعد في ذاته مادة مع البعد الذي في المادة فيكون المادة قد
سرى فيها بعدان متساويان متفقا الطبيعة وقد علمت ان الامور المتفقة في الطباع التي لا تتنوع بفصول في
جوهرها لا تتكثر في هوياتها وانما تتكثر بتكثر المادة لانها واحدة لم يتكثر البتة فلا يكون بعدان ومنها ما قال الشيخ
في الشفاء وهو ان البعد يقبل خواص الكم اي الزيادة والنقصان وكونه متناهيا او غير متناه وكونه مستويا
معددا او امثال ذلك من هذه الخواص بذاتها للكم وبتوسط الكم لما يكون لغيره فلا يخلو اما ان يقال يقبلها
الخلاء قبولا اوليا بالذات او قبولا بالعرض فان كان قبلها بالذات فهو كم وان كان قبلها بالعرض فهو شيء ذو
كم والعرض لا يكون ذا كم الا الموجود في جوهر ذي كم فيلزم ان يكون الخلاء ذاتا مقارنة لجوهر وكم وليس ذلك
الكم الا الكم المتصل القابل للقسمة في الاقطار الثلاثة فان كان كل واحد من الجوهر والكم داخلا في تقويمه وكل
جوهر بهذه الصفة فهو جسم فالخلاء جسم وان كانا مقارنين له من خارج فاقل احواله ان يكون عرضا في جسم
والعرض في الجسم الذي يدخله جسم فالخلاء لا يدخله جسم وان كان يقبل ذلك بالذات فهو لا محالة كم بالذات
ومن طباع الكم بالذات الذي له ذهاب في الابعاد الثلاثة ان ينطبع به المادة وان يكون جزء وهيئة للجسم
فان لم ينطبع به المادة فلا يكون لا هو كم بل لامر عارض وذلك العارض لا يخلو اما ان يكون من شانه ان يقوم
لا في موضوع فان كان من شانه ان يقوم لا في موضوع وقد فارق البعد فهذا البعد لا يخرج عن ان يقوم معا
لقائم لا في موضوع غيره مما يفارقه البعدية وهو قائم بنفسه فهو موضوع يقوم به بعد الخلاء فان الموضوع للبعد
ليس الا شيئا هو في نفسه لا في موضوع يقارنه بعد كم وان كان ليس من شان ذلك المعنى ان يقوم لا في موضوع
فيكون لا وجود له الا ما هو معه لا في موضوع فكيف يصير به البعد قائما لا في موضوع وهو يحتاج الى موضوع
فان قيل ان موضوعه هو البعد فانه انما حصل في موضوعه حصل موضوعه لا في موضوع كان معنى هذا الكلام
ان ما لا قوام له بنفسه يعرض لما لا قوام له في نفسه لا في موضوع فيجعله قائما بنفسه لا في موضوع وهذا بين الاستحالة
ومنها انه لو كان موجودا لكان متناهيا لوجوب تناهي الابعاد فكان متشكلا وقبول الشكل سواء كان
بالانفصال او بالانفعال من لوازم المادة لا سيما خصوصيات الاشكال فانها مستندة الى خصوصيات
المقادير المستندة لا محالة الى المادة فلا يرد ان اتصاف البعد بالشكل لعله من قبيل اتصاف الماهية بلوازمها
اي مطلق الموصوفية الغير المستندة الى الانفعال ومنها ما قال الامام في المحصل وهو انه لو امكن ان يتشكك
العقل في ان هذا البعد الموجود بين طرفي هذا الاناء بعدان مع ان هذا المشار اليه بالحس ليس الا الواحد فليتشكك
في هذا الشخص الانساني الواحد في الحس هل هو واحد في الحقيقة او اشخاص متعددة لا يقال حكمنا بان الموجود
فيما بين طرفي هذا الاناء بعدان لانا لو قدرنا خروج الماء عنه وعدم دخول جسم اخر مع بقاء الطرفين على
تباعدهما وعدم انطباقهما قضى العقل بوجود بعد بينهما فلما دخل فيه الماء علمنا انه اجتمع ثمة البعد مع
بعد الماء ولما لم يوجد مثل ذلك في الانسان الواحد لم يلزمنا تجويزه لانا نقول الحكم بوجود البعد بين طرفي
الاناء على التقديرات المذكورة انما هو حكم الوهم لا حكم العقل لان العقل يجوز استحالة التقادير المذكورة
لعدم كون صحتها بديهية فلا يمكنه الجزم بما يترتب على تلك التقادير الا على سبيل الحكم الشرطي وهو لا يستلزم صدق
المقدم فلا يلزم صدق التالي بل امثال هذه من شان الوهم كما مر في كلام الشيخ والحكم بعدم تعدد الشخص الانساني
حكم العقل لا محالة وغرضه ان العقل لا يفرق بين الشخص الانساني والبعد الموجود فيما بين طرفي الاناء فكذلك
هو

طرفي

فعرفنا الوهم بينهما الا بصره فليتدبر وايضا لا يلزم من انتفاء هذا الطريق الذي هو دليل معين انتفاء المدلول بل يبقى الاحتمال بحاله على ما قال المحقق الشريف ومنها ان البعد لو كان موجودا قائما بذاته لكان جوهرا وهو قابل للانقسام لا محالة فيكون جسما بمعنى الصورة اذ لا معنى للجسمية الا الجوهر القابل للابعاد فلا يخلو اما ان يكون الجسم محتاجا الى المادة كما هو مذهب المشائين اولا كما هو مذهب المتكلمين فعلى الاول يكون البعد المكاني ايضا محتاجا الى المادة لكونه متحدا في الحقيقة مع الجسم على ما عرفت وعلى الثاني يكون الجسم ايضا مجردا كالبعد على التقدير من غير فرق لكونهما متحدين فيكون ممكنا قابلا للنقلة والاخر مكانا غير قابل لها فيجب كون المكان ايضا قابلا للنقلة فيحتاج الى مكان اخر وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل لكونها مرتبة لا محالة قال الشيخ في الشفا وقد قيل في ابطال ذلك اي البعد شيء مبني على استحالة وجود الابعاد بلا نهاية ونحن لم نحصل الى مدة الغاية فهم ذلك على حقيقته يوجب ان يكون لها وسنذكرها بعد او بيد كما عرفنا انتهى واقول يمكن ان يكون مراد القائل ما ذكرنا فلا غبار عليه هذا ومن هذا البرهان يظهر ظهورا بينا ان ادعائهم كون البعد المكاني مخالفا في الحقيقة للبعد الجسمي اعني الجوهر المتصل بذاته مما لا صورة له اصلا ومخالفته للبعد العرضي لا ينفعهم كما لا يخفى ثم ان الشيخ اورد في الشفا لاصحاب البعد حججا منها انه لو كان المكان سطحا يلقى سطح الشيء فيكون الحركة هي مفارقة سطح متوجها الى سطح فالطائر الواقف في الهواء والحجر الواقف في الماء وهما يتبدل ما عليه هو مفارق سطحا الى سطح يجب ان يكون متحركا وذلك لان ما يجعلونه مكانه يتبدل عليه فان كان ساكنا فيكون في له مكان اذ من شرط الساكن ان يلزمه مكانه اذ الساكن قد يصدق عليه هذا القول فاذ ليس يلزمه السطح فما الذي يلزمه سوى البعد الذي يشغله الذي لا يتزحزح ولا يتبدل بل يكون دائما واحدا بعينه والى هذه الحجة اشار المصنف بقوله ولو كان المكان سطحا لتنافت الاحكام اي احكام الجسم الواحد في حالة واحدة فان الطير المذكور يصدق عليه انه متحرك لتبدل مكانه عليه وتبدل الامكنة اما نفس الحركة الاينية او ملزوم لها مع انه ساكن بالضرورة ويعكس ذلك المنقول من بلد الى بلد في صندوق فانه متحرك بالضرورة ويصدق عليه انه ساكن لعدم تبدل السطح المحيط وعدم تبدل المكان ملزوم للسكون ونقرر الجواب عن الاول على ما في الشفا ان الطير المذكور ليس متحركا ولا ساكنا اما انه ليس بساكن فلانه ليس عندنا في مكان واحد زمانا اللهم الا ان يعني بالساكن لا هذا بل الذي لا يتبدل نسبته الى امور ثابتة فيكون ساكنا بهذا المعنى والذي لو خلي وحاله وترك عليه مكانه وحفظ ذلك المكان عليه لم يتبدل من نفسه كان حافظا للمكان واحدا ونحن لا نريد الان بالساكن الاول ولا هذا فان اردنا احدا المعنيين كان ساكنا واما انه ليس بمتحرك فلانه ليس مبدأ الاستبدال منه والمتحرك بالحقيقة هو الذي مبدأ الاستبدال منه هو الذي لكمال الاول لما بالقوة فيه من نفسه ثم قال فليس بواجب ان يكون الجسم لا محالة ساكنا او متحركا فان للجسم احوالا لا يكون فيها ساكنا ولا متحركا في مكان من ذلك ان لا يكون له مكان ومن ذلك ان يكون له مكان ولكن ليس له ذلك المكان بعينه في زمان ولا هو المبدأ في مفارقته ومن ذلك ان يكون له مكان هو له بعينه زمانا ما ولكن اخذناه فيه لا في زمان بل هو من حيث هو في ان فيكون الجسم لا ساكنا ولا متحركا انتهى وعن الثاني ان المنقول في الصندوق ساكن بالذات ليس بمتحرك بالذات بل المتحرك بالذات هو الصندوق كما في المتحرك في السفينة فان قلت لكن اذا ساق انسان محفوف بكرباس من بلد الى بلد يلزم ان يكون ساكنا لعدم تبدل مكانه الذي هو باطن الكرباس وكذا الحوت في الماء الجاري اذا تحرك مثل حركته قدرا وجهة يلزم انه

يكون



يكون ساكنا وهذا مما لا مدفع له قلت اما الجواب عن الاول فهو انا لا نسلم عدم تبدل مكانه عليه فان مكانه ليس باطن الكرة بل باطن الهواء المحيط به فان الكرة وسايرها بجملة هو بمنزلة اجزائه واما عن الثاني فهو ان امكان حركة الحوت مساوية لحركة الماء ملازما لسطح المعين ثم والا لزم مساواة وجود الشيء مع عدمه لانه انه لو فرض عدم حركته لكان له هذه النقلة بالعرض ويكون هذه الملازمة بعينها فكيف يمكن ان يكون هذه الملازمة باقية مع فرض حركته فلو فرض له حركة يجب كونها اسرع او ابطا من حركة الماء ومع ذلك فغارض بحركة نملة على سطح الرحى مساوية لحركتها في المقدار ومخالفتها في الجهة فانه يلزم عدم تبدل بعدها الاحيز مع فرض حركتها ومنها ان القول بالابعاد يجعل كل جسم في مكان واصحاب السطح الحاوي يلزمهم ان يكون من الاجسام ما لا مكان له واليه اشار بقوله ولم يعم المكان عطف على قوله لتنافي الاحكام اي لو كان المكان هو السطح لزم ان لا يكون المكان عاما لجميع الاجسام ولا يكون الحكم المذكور ثابتا كليا فان الجسم المحدد للجهات لا محيط له والحال ان الدليل الذي قد دل عليه كان عاما ومثبتا للكلية كما مر والجواب ان الحكم الكلي المذكور عندهم هو ان لكل جسم حيزا طبيعيا وهو اعم عندهم من المكان كما مر في كلام الشيخ في طبيعيات الشفاء من قوله لا جسم الا ويلحقه ان يكون له حيز اما مكان واما وضع وترتيب فان قيل كيف لا يكون للمحدد مكان ونصفاه المتمايزان بحسب الحس يكون احدهما فوق الارض والاخر تحتها ويتبدلان المكان في حركته اليومية فانها وان كانت وضعية لكل الفلك لكنها اينية بالنسبة الى الاجزاء ولو لم يكن لاجزاء المتحرك بالاستدارة نقلة من مكان الى مكان لم يكن للشمس والقمر ولا لشيء من الكواكب نقلة من مكان الى مكان اخر والضرورة تبطله فاذا كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان كان المحدد ايضا في مكان هو مركب من امكنة الاجزاء وظاهر انه ليس له مكان هو السطح فوجب ان يكون مكانه هو البعد اجيب بان اجزاء المتحرك بالاستدارة ان كانت مفروضة فلا يكون لها امكنة فلا يعرض لها نقلة قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب فالمعلوم من حالها بالضرورة هو تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية الثابتة للكل واما انتقالها من مكان الى مكان فليس بمعلوم هذا والشيخ اجاب عن الحجة المذكورة بوجه من لطيف وهو ان هذه الحجة مبناها على ان نصير المكان بعدا يجعل لكل جسم مكانا وهو امر صواب واجب وهذا التصويب شهوة من الشهوات فانه ان لم يكن واجبا ان يكون كل جسم في مكان وجوبا في نفسه كان سعينا باطلا وعسى ان يكون لا بل وجب لبعض الاجسام ان لا يكون في مكان وان كان واجبا لم يحتج الى تدبيرنا ولو كانت هذه المقدمة واضحة وهو ان كل جسم في مكان ولم يمكن ان يوجد لكل جسم حاو وشيء من الاشياء المتوهمة مكانا غير البعد المفطور وكان البعد المفطور موجودا كانت الحاجة تمسنا الى ان نقول بان البعد مكان واما وليس شيء من ذلك واجبا فما اشد تحريفنا في ان نتمحل حيلة ليكون لنا ان نجعل كل جسم في مكان وللتسليم ايضا ان كل جسم في مكان فليس يجب ان يكون ذلك المكان هو البعد فانه يجوز ان يكون هذا المعنى ليس بمكان لكنه لازم للمكان وعام لكل جسم عموم المكان فان على هذا القول انه يكون اشبه برأي الجمهور ان كل جسم في مكان فليس ذلك حجة فان نسبة هذا الرأي الى الجمهور والذين هم العامة من حيث لا يعتقدون مذهبا مذهبون اليه بل يعلمونه ويقولون على ما في المشهور او الوهم كنسبة رأي اخر اليهم وهو ان كل موجود في مكان واشار اليه وهذان الرأيان متساويان في ان العامة ينصرف عنهما بتبصير يعرض عليهم بعد الفطرة العقلية والوهمية وقد عرفنا اللاحوال هذه المقدمات حيث تكلمنا في المنطق وبينا انها وهميات دون عقليات ولا يجب ان يلتفت اليها على ان حكمهم ان كل جسم في مكان ليس في ناكد حكمهم ان كل موجود اليه اشارة وله حيز ولا هم

بفهمونه من التمكن غيره مما يفهم من الوضع انتهى كلام الشيخ ومنها ان كون الجسم في مكان ليس لسطحه بل بحجمه وكميته فيجب ان يكون ما فيه بحجميته مساويا له فيكون بعدا ولان المكان مساو للمتمكن والمتمكن جسم ذو ثلثة اقطار فالمكان ايضا ذو ثلثة اقطار
ومنها ان المكان يجب ان يكون شيئا لا يتحرك بوجه لا بالذات ولا بالعرض ومنها ما ان المحيط قد يتحرك بوجه ما ويزول ومنها ان النار في حركتها
الى فوق والارض في حركتها الى اسفل يطلبان مكانا بكليتهما ومحال ان يطلبا نهاية الجسم الذي فوق او تحته فان النهاية
محال ان يلاقيها كلية الجسم فانه يطلب الترتيب في البعد والشيخ اجاب عن الاولى بانه ان عنى ان الجسم بسطحه وحده لا يكون
في مكان بل انما يكون في المكان بجسميته وعنى به انه جسم يصلح ان يكون في مكان فالقول حق وليس يلزم منه ان يكون
مكانه جسما فانه ليس يجب اذا كان امر يقتضي حكما ما او اضافة الى شيء ما بسبب صفة له ان يكون المقتضى بذلك الوصف فليس
اذا كان الجسم يحتاج الى مبدا لكونه جسما الا لكونه موجودا يجب ان يكون مبدا به ايضا جسما او كان العرض يحتاج الى موضوع
لكونه عرضا ان يكون موضوعا عرضا واما ان عنى به ان كل بعد من حيث جسميته يقتضي بعدا يكون فيه فهو مصادرة على المطلوب
الاول وبالجملة انه ليس اذا كان بجسميته يقتضي المكان يجب ان يكون بلا في جميع جسميته المكان كما انه لو كان بجسميته يقتضي
الحاوي فليس يلزم ان يكون بجميع جسميته ملاقيا للحاوي وبالجملة فانه غير مسلم ان الجسم يقتضي بجسميته مكانا الا مصادرة
فان سلم انه بجسميته يقتضي حاويا ومعنى القولين جميعا ان جملة الجسم الماخوذ كشيء واحد يوصف بانه في مكان او في حاو
وليس كون الشيء بكليته في شيء هو كونه ملاقيا له بكليته فانا نقول ان جميع هذا الماء وجملته في هذا الجرة ولا نعني به ان جملته ملاقية
للجرة وعن الثانية انها مبنية على ان المكان لا يتحرك والمسلم ان المكان لا يتحرك بذاته واما انه لا يتحرك لا بالذات ولا
بالعرض فذلك غير مسلم ولا هو مشهور فان الجمهور لا يابون ان يتحرك مكان الشيء فانهم يرون الجرة مكانا للماء ويجوزون لا محالة
حركته وعن الثالثة ان طلب النهاية على وجهين طلب ممكن وطلب محال واما الطلب المحال فهو ان يكون ذو الحجم
يطلب ان يحل بحجمه سطحا ونهاية جسم والطلب الممكن ان يطلب ان يلاقيه ملاقاة محاط به للمحيط وهذا المعنى يحقق
مع وضع النهاية مكانا ثم ليس ذلك طلب النهاية وجب ان يطلب ترتيبا في بعد منه بل ربما طلب ترتيبا في كون
فقط من غير حاجة ان يكون كل وضع في بعد بل على ان يكون كل وضع هو نسبة ما بين جسم وجسم اخر يليه ولا ابعاد الا ابعاد
الاجسام المشار اليه ومن حججهم المبنية على وجوب وجود المكان بالفعل حين يطلبه الجسم ان المكان الذي يطلبه الثقيل
المطلق وهو الذي يقتضي ان يطفو مركزه على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حالما نفرض الحجر متحركا طالبا
للحصول فيه والحال انه لا سطح هناك موجود يحيط بهذا الثقيل وقد عرفت ما فيه مما مر سابقا ومن حججهم المبنية على
وجوب مساواة المكان للمتمكن لكونه منطبقا عليه ما لبالراي ان الشمعة المدورة اذا جعلنا ها صفحة رقيقة كان
السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصفحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة
الرقيقة مع ان الجسم في الحالين واحد فقد ان زاد وانتقص المكان والمتمكن بحاله وايضا اذا حصرنا في الجسم حفرة فقد
انتقص الجسم وازداد مكانه وهو السطح المحيط به وايضا الزق المملو منه اذا صب منه بعضه كان ذلك الزق مما
للما بجميع سطحه الداخل كما كان مما ساكن للمعيل القصب فقد نقص المتمكن ومكانه بحاله والجواب عنه ان معنى كون
المتمكن ما لبا للمكان مساواته انه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق لسطحه الظاهر وفي الصورة المذكورة كذلك
لا محالة على انه قد يجاب عن الاول بمنع بقاء المتمكن على حاله لانه قد اختلف مقداره بالفعل وان كانت المساحة واحدة
وعن الثاني بانه وان انتقص حجمه لكن ازداد سطحه الماس لمكانه وعن الثالث بمنع بقاء المكان بحاله لانه اذا صب منه
بعض الماء فقد انتقص فربما من الاستدارة ومن حججهم ايضا انا نعلم بالضرورة ان المكان الذي خرج عنه الحجر المسكن في

من ثمه لا نسلم ان الطبيعة المتحركة يجب ان تكون موجودا حال وجوده في حيز غير طبيعي بل لا يبعد ان تعرض الطبيعة المتحركة في الكم والكيف والوضع كما ذكر في الذهن

الهواء فلان الهواء لم يبطل والسطح الذي كان محيطا بذلك الحجر قد بطل فدل على ان المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح الذي قد بطل وعليه منع ظاهر وبالجملة فقد ظهر ظهورا تاما من تضاعيف ما ذكرنا ان القول بالبعد في غاية البعد لا في بعد عندي من مذاهب البعد هو القول بالبعد الموهوم لا كما اشتهر من المتكلمين بل بمعنى ان للعقل بمعونة القوة المتخيلة ان ينتزع من الاجسام المتقدرة مقدارا مجردا عن المادة مثل مقدار الجسم في كونه مقدارا ويحكم بانه مكان الجسم فمكان كل جسم من الاجسام انما هو حصة لبعد الكل لمجموع كرة العالم الجسماني يتوهم فانه لا في مادة ولا بعد في كون تلك الحصة مما يقتضي طبيعة الجسم الحصول فيه فيكون مكانا طبيعيا له بيان ذلك ان مجموع العالم الجسماني من حيث الجسمية المطلقة مع قطع النظر عن خصوصيات الصور النوعية الموجبة لاختلاف الاجسام وانفصال بعضها عن بعض يتوهم كونه كرة واحدة متخيلة لها مقدار واحد متخصص باعتبار الحوادث والصور المختلفة النوعية على ابعاض الوهمية ما فاضت لعلل العقلية صارت متكثرة ومتعددة بالانواع متخصصا كل منها بما يليق به من الحصص الوهمية لمقدار الكل فمكان الارض مثلا حصة من بعد كرة الكل حول المركز تقتضي الارض بطبعها كونها متخصص الحصول فيها ومكان المحدد حصة من ذلك البعد حول المحيط تقتضي هو بطبعه كونه حاصلا فيها وهكذا في سائر الاجسام فالمكان الطبيعي لكل جسم هو حصة من البعد الكل ماخوذة مع وضع ونسبة كالكون عند المركز او عند المحيط او على نسبة مخصوصة من احدهما وليس هذا من الوهميات المحضة التي لا منشا لها في الخارج حتى لا يتصور اتصافه بصفات الوجود كالزيادة والنقصان بل من الوهميات لنفس الامرية التي لها منشا انتزاع في الخارج هو اعتبار الكرات المنضودة بعضها فوق بعض وهذا الاحتمال مما سنح لي في سالف الايام ثم وجدت في كلام بعض الافاضل ما هو قريب منه فان قلت اذا كان البعد الذي ذكرته موهوما لم يكن الجسم متمكنا في الخارج ولم يكن مكان الجسم موجودا فيه وهذا خلاف ما ثبت بالادلة المذكورة قلت لما كان هذا البعد له منشا انتزاع في الخارج كان الحكم بكون الجسم متمكنا في الخارج صحيحا بمعنى ان الجسم في الخارج بحيث يصح ان ينتزع له بعد موهوم ويحكم بكونه حاصلا فيه ووجود المكان في الخارج على ما دل عليه الدليل اعم من ان يكون موجودا بنفسه او بما ينتزع هو منه واما القول بالسطح على وفق ما ذكرنا فهو وان كان ابعد قريبا ولا يرد عليه شيء مما اوردوه الا انه لا يليق كما اعتقده بل يتضح بما ذكرنا من الاحتمال في البعد قال بعد نقض مذاهب المبطلين في المكان بهذه العبارة فاذا كان المكان هو الذي فيه الجسم وحده ولا يجوز ان يكون فيه معه غيره اذا كان مساويا وكان يستحق بفارقه ويتعاقب عليه عدة متمكنات وكانت هذه الصفات كلها او بعضها لا يوجد الا الهيولى او صورة او بعدا او سطح ملاق كيف كان وجميعها لا يوجد في الهيولى ولا في الصورة والبعد لا وجود له خاليا ولا غير خال والسطح الغير الحاوي ليس بمكان ولا حاو منها الا الذي هو نهاية الجسم الشامل فالمكان هو السطح الذي هو نهاية الجسم الحاوي لا غيره فهو حاو ومساو وثابت للمنتقلات وبملاقاة المنتقل مشتغلا ويفارقه المنتقل بالانتقال عنه ويواصله بالانتقال اليه ويستحيل ان يوجد فيه جسمان معا فقد ظهر وجود المكان ماهيته انتهى فانت خبير بتحقق جميع هذه الامور في البعد الذي ذكرناه وهو غير البعد الذي يحقق بطلانه كما لا يخفى فهذان الاحتمالان لغير السطح والبعد الموهوم الذي ذكرناه اقرب الاحتمالات ويتوقف التعيين على الترجيح فان قيل على القول بالسطح ان الجسم الذي له محدب ومقعر كالكوز لنسبة سطحيه الى الجسم المحيط بهذا الجسم كالهواء المحيط بالكوز والى الجسم المحاط به كالماء الذي في الكوز نسبة واحدة لان المحيط كالهواء لمحدب الكوز والمحاط كالماء مماس بمحدبه لمقعر الكوز فيلزم ان يكون للكوز مكان متوسط

مماس بمقعره

بهن

بين الهواء والماء مكانان أحدهما مقعر محيط به والآخر محدب محاط له ولا كلام في التسمية إذ يجوز أن يسمى كل منهما
مكانا في العرف دون الآخر لكن في حقيقة المكان فلو كان أحدهما مكانا لكونه مماسا لأحد سطحي المتمكن بتمامه
كان الآخر أيضا كذلك. لذلك بعينه قلنا يصدق على مقعر المحيط أنه مشتمل على المتوسط وأمثاله بحيث لم يخرج عنه
شيء ولم يبق شيء منه خاليا عنه فلذلك كان مكانا له بخلاف محدب المحاط فإنه ليس كذلك ولا يصدق عليه ذلك فهما
ليسا على السواء في ذلك هذا. ثم إنه قد اختلف في جواز الخلاء وامتناعه والخلاء يقال بمعنيين أحدهما الفراغ المفروض الذي
هو المكان عند المتكلمين وزعموا أنه لا شيء محض وثانيهما المكان الخالي عن الشاغل سواء كان بعدا موجودا أو موهوما
أو سطحا فالحكماء كلهم سواء كانوا قائلين بالسطح أو بالبعد الموجود متفقون على امتناع الخلاء بالمعنى الأول لما مر من
قيام الأدلة على وجود المكان وجمهور القائلين بالسطح مع بعض القائلين بالبعد الموجود ذهبوا إلى امتناع الخلاء بالمعنى
الثاني أيضا وبعض من القائلين بالبعد الموجود وافقوا المتكلمين في تجويز المعنى الثاني لكنهم خالفوهم في كون ذلك المكان
الخالي بعدا موهوما قال الشيخ في الشفاء أصحاب البعد على مذهبين منهم من يحيل أن يكون هذا البعد يبقى فارغا
لا مالئ له بل يوجب أنه لا يتخلى عن مالئ البتة إلا عند لحوق مال ومنهم من لا يحيل ذلك بل يجوز أن يكون هذا البعد
خاليا تارة ومملوءا تارة وهم أصحاب الخلاء وبعض القائلين بالخلاء يظن أن الخلاء ليس هو بعدا بل هو لا شيء كان
الشيء هو الجسم انتهى فإن قيل المكان عند المتكلمين لما كان عدما صرفا ولا شيئا محضا غير متحقق أصلا فما
معنى تجويز كونه خاليا عن الشاغل وإمكان ذلك قلنا معناه كون الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما
يماسهما ثم إن المص من القائلين بالبعد الموجود المستلزم لامتناع الخلاء بالمعنى الأول اختار امتناع الخلاء بالمعنى
الثاني أيضا فقال فهذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل واستدل عليه بقوله وإلا لتساوت حركة ذي معاوق
حركة عديمه وبيان ذلك التساوي عند فرض معاوق أي فرد من ذلك الجنس يكون ذلك الفرد أقل من فرد آخر منه ويكون
هذه الأقلية بنسبة زمانيهما أي زمان عديم المعاوق وهذا الفرد من ذي المعاوق ويقرره على ما في كتب المتأخرين
هو أنه لو تحقق الخلاء لزم أن يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق واللازم ظاهر
البطلان بيان اللزوم أنا نفرض حركة جسم في مسافة من الخلاء ولا محالة تكون في زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك
الجسم بتلك القوة بعينها في مسافة من الملاء ولا محالة تكون في زمان أكثر لوجود العائق ولنفرضه ساعتين ثم نفرض حركته
بتلك القوة في ملاء أرق قواما من الملاء الأول على نسبة زمان حركة الخلاء إلى زمان حركة الملاء فيكون قوامه نصف
قوام الأول على فرضنا هذا فيلزم أن يكون زمان الحركة في الملاء الأرق ساعة ضرورة أنه إذا اتحدت المسافة
والمتحرك والقوة المحركة لم يكن السرعة والبطؤ أعني كثرة الزمان وقلته إلا بحسب كثرة المعاوق وقلته فيلزم تساوي
زمان حركة ذي المعاوق وهو الحركة في الملاء الأرق وزمان حركة عديم المعاوق أعني التي في الخلاء واعترض عليه أولا
بمنع إمكان قوام يكون نسبته نسبة زمان الخلاء إلى زمان الملاء وإنما يتم لو لم ينته القوام إلى ما لا أرق منه وهو ممنوع وثانيا
بمنع انقسام المعاوق بانقسام القوام بحيث يكون جزء المعاوق معاوقا وإنما يتم لو ثبت أن المعاوق قوة سارية في
الجسم منقسمة بانقسامه غير متوقفة على قدر من القوام بحيث لا يوجد بدونه وثالثا بمنع امتناع أن ينتهي المعاوق
في الضعف إلى حيث يساوي وجوده عدمه ورابعا بتجويز أن يكون نسبة زمان الخلاء إلى زمان الملاء على وجه لا يوجد
تلك النسبة بين المعاوقين بأن يكون الأولى من النسب المقدارية والثانية من النسب العددية وقد ثبت عدم توافق
النسبتين كما مر وهذه المنوع الأربعة مندفعة أما الأول فلعدم ابتناء الدليل على كون المعاوق ملاء البتة

على ما يأتي من كلام الشفاء على انه على تقدير ابقائه عليه فعلم الا انها في مراتب القوام لازم من علم انها الجسم في مراتب الانقسام واما الثاني فلان الكلام مفروض فيما كانت المعاوقة سارية كالصور والطبايع المنبثة لا غير سارية كالقوة الحيوانية فان جزء الحيوان ليس بحيوان كما ذكره المص في شرح الاشارات واما الثالث فلما قيل من ان ذلك مكابرة صريحة اذ ما دام يبقى قوام فله معاوقة بالقوة وان كانت خفيفة وبان المنع عن التاثير بسبب الضعف والصغر غير وارد لانه مانع خارجي وقد فرض عدم الموانع الخارجية كذا قال المص في شرح الاشارات واما الرابع فلما ذكره استادنا صدر المتالهين قدس سره في شرح الهداية الاثيرية من ان حال ما يتعلق بالمقدار من حيث قبوله الزيادة والنقصان بتبعية المقدار كحال المقدار في ساير الاحكام كقبول المساواة والمفاوتة والعادية والمعدودية والتشارك والتباين والصم والمنطق بينه وبين المقدار انما هو في كون تلك الاحكام في احدهما بالذات وفي الاخر بالعرض وخامسا بما نسبوه الى ابي البركات البغدادي وهو انه لا يلزم من كون المعاوقة على نسبة الزمانين تساوي زماني عديم المعاوقة وقليلها فان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فيجمعهما واجدة المعاوقة ويختص باحدهما فاقدها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضمامها فيجب من ذلك البرهان فلا يلزم المح واجاب المص عنه في شرح الاشارات بما تقريره هو ان الحركة بنفسها لا تستدعي زمانا لانها يمتنع ان توجد الا على حد ما من السرعة والبطوء لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطوء في زمان كانت بحيث اذا فرض وجود اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة ابطأ او اسرع فكانت مع حد من السرعة والبطوء حين فرضناها الا مع حد منهما هف فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا او قال صاحب المحاكمات فيه نظر من وجهين اما اولا فلانه لو صح ذلك يلزم ان لا يقتضي شيء شيئا بحسب نفسه لان كل شيء يفرض فهو لا يخ عن احد النقيضين اي نقيضين كانا فهو مفردا عنهما غير موجود بل كل شيء فرض معه لازم لا يكون وحده موجودا بدون اللازم وما لا وجود له لا يستدعي شيئا فلا بد ان يكون لاحد النقيضين او اللازم دخل في اقتضاء الشيء واما ثانيا فلان المراد بالافراد اما الماهية لا بشرط شيء فلا نم انها غير موجودة واما الماهية بشرط لا شيء فنم انها غير موجودة لكن لا يلزم ان يكون للسرعة والبطوء دخل في اقتضاء الحركة ثم قال ويمكن التفصي عن النظرين بان يقال ليس المطلوب ان للسرعة والبطوء دخلا في اقتضاء الزمان بل ان الحركة لا تقتضي الزمان الا مع وصف السرعة والبطوء لانه فان الحركة لا تقتضي الا وجدت في الخارج الا اذا كانت سريعة او بطيئة وهذا القدر كاف في تقرير البرهان انتهى واقول ما ذكره وان كان كافيا في تقرير البرهان ولا ينافيه فرض وجود الحركة في الخلاء مجردة عن السرعة والبطوء على ما توهمه الفاضل القوشجي كما سيأتي لان ذلك لا يستدعي امكان المفروض بل يكفي امكان الفرض وهو حاصل لان فرض كون الخلاء امكانا يستلزم تحقق ما دام المكان ففي جواز انتقال الجسم منه اليه وفيه وهو ملزوم لجواز فرض الحركة فيه لا محالة لكن لا يندفع به كلام المعترض فان كون الحركة مقتضية للزمان مع وصف السرعة والبطوء لا ينافي كون الحركة بنفسها مقتضية قدرا من الزمان وبسبب المعاوقة قدرا اخر منه ولا يثبت بذلك دعوى المص ان الحركة بنفسها لا تستدعي شيئا وهو ظ على ما ذكره شارح المواقف بل التحقيق ان مراد المص هو ان الحركة لا تقتضي لاجل نفسها قدرا من الزمان ولاجل المعاوقة قدرا اخر منه على ما يقتضيه كلام المعترض كما لا يخفى على من تدبر فيه بل ما يقتضيه من الزمان لا لاجل نفسها هو الذي يقتضيه لاجل المعاوقة فان ذ

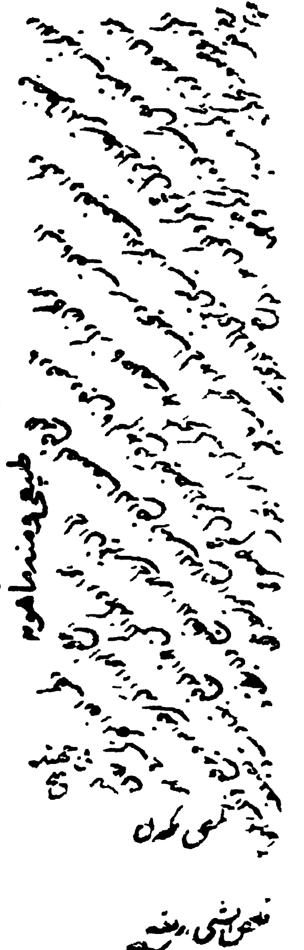
وان سبب السرعة والبطوء لا يجب انحصاره في المعاوقة الملائية وذا في الحركة في الخلاء انما هو راجع الى ...

وجود لها منفردة عن المعاوقة اى لا يتحقق لها وجود الا فى ضمن كونها مع المعاوق كما لا يتحقق للمهية الملزومة وجود
الا مع لازمها ولا يتحقق للجنس وجود الا مع فصله وكما لا يمكن وجوده منفردا اذا اقتضى شيئا لا يمكن ان يقتضيه
لاجل نفسه منفردة عن ذلك الشئ وبالجملة كان المقتضى هو المهية لا بشرط لا بشرط لا كذلك المقتضى لاجله فان
قلت كون الحركة مقتضية لاجل نفسها لا بشرط المعاوق زمانا لا ينافى كونها لا لاجل نفسها بشرط المعاوق اقتضائها
مقتضية لزمان اخر قلت تحقق الا بشرط اما ان يكون فى ضمن بشرط لا واما ان يكون فى ضمن بشرط شئ ضرورة
انه لا تحقق له بصرافته لا بشرطيته الا فى اعتبار العقل ولما لم يكن تحقق الحركة لا بشرط فى ضمن بشرط لا تعين ان يكون
تحققها فى ضمن بشرط شئ اعنى بشرط المعاوق فيكون الزمان الذى اقتضته لا لاجل نفسها هو الذى اقتضته لاجل
المعاوق بعينه فان قلت لم لا يجوز ان يكون الزمان الذى اقتضته الحركة لا لاجل نفسها منفردة عن المعاوق كما اذا
فرضت فى الخلاء فيكون زمان قليل المعاوق زائدا على زمان الحركة فى الخلاء وهذا هو مراد المعترض قلت لا يمكن ان يتعين
الزمان لاجل نفس الحركة منفردة عن المعاوق وان فرض كونها صادرة عن قوة معينة وبحسب جسم معين لانه يمكن
فرض وقوعها بحسب هذه القوة فى نصف هذا الزمان المفروض اذا لم يكن هناك معاوق فزمان الحركة فى الخلاء لا
يمكن ان يتعين فى نفس الامر ليتصور الزيادة عليه بل تعينه انما هو بحسب الفرض والتقدير لا بحسب الواقع فليتدبر وعلى
انه قد يتوهم ان المتفهم من كلام المعترض ان المقتضى هو الحركة بشرط لا فقد فهم بان الحركة بشرط لا ليس بموجود
فكيف يقتضى شيئا فاورد عليه ان مقصود المعترض هو ان الحركة لا بشرط المعاوق يقتضى شيئا من الزمان وبسبب المعاوق
شيئا اخر وهذا لا يقتضى ان يكون منفردة عن المعاوق مستلزمة للزمان فلا والعجب منه مع كونه علما فى التحقيق
وغاليا فى التدقيق انه ابطل قول المعترض بالمعنى الذى فهمه بمقدمات اكثرها فى محل المنع ولم يتنبه انه مبنى الدليل
وباطلا لديهم ببيانه لانه اذا لم يمكن وجود الحركة منفردة عن المعاوق لم يمكن فرض الحركة فى الخلاء وهو مبنى
الدليل فقد طول الكلام بايراد الممنوع ولما كانت تلك الممنوع باسرها ساقطة مع كونها غير قادحة فيما هو مناط
الجواب الذى قد عرفت تحقيقه اعرضنا عن ذكرها والتطويل بدفعها هذا واما الشيخ فقد قال فى الشفاء فى تقرير هذا
البرهان انا نشاهد الاجسام يتحرك بالطبع الى جهات ما ويختلف مع ذلك فى السرعة والبطوء فلا يخ اختلافها فى
السرعة والبطوء ان يكون اما لامر فى المتحرك او لامر فى المسافة فلنترك الذى من قبل المتحرك واما الذى يكون من قبل
المسافة فهو انها كلما كانت ارق كان قطعها اسرع وكلما كانت اغلظ كان قطعها ابطأ والرقة والغلظة يختلف
فى الزيادة والنقصان ونحن نتحقق ان السبب فى ذلك المقاومة فكلما قلت المقاومة زادت السرعة وكلما زادت
المقاومة زاد البطوء فاذا تحرك جسم فى الخلاء لم يخ اما ان يقطع المسافة الخالية بالحركة فى زمان او لا فى زمان ومحال
ان يكون ذلك لا فى زمان لانه يقطع البعض من المسافة قبل قطعه الكل فيجب ان يكون ذلك فى زمان ويكون لذلك
الزمان نسبة لا محالة الى زمان الحركة فى ملاء مقاوم ويكون مثل زمان مقاومة لو كانت نسبتها الى مقاومة الملاء
نسبة الزمانين وابطأ من زمان مقاومة هى اصغر فى النسبة الى المقاومة المفروضة من نسبة الزمان الى الزمان
ومحال ان يكون نسبة زمان الحركة حيث لا مقاومة ما لو صح لها وجود فضلا عن ان يكون ابطأ من زمان مقاومة
اخرى لو توهمت اقل من المقاومة القليلة الاولى بل يجب ان لا يكون لما يوجب ان مقاومة توهمت موجودة من
الزمان نسبة الى زمان لا مقاومة اصلا فيجب اذن ان يكون الحركة لا فى زمان او لا تبيت فى زمان وهذا تم ولا
حاجة فى بياننا هذا ان يجعل لهذه المقاومة التى على النسبة المذكورة استحقاق وجود او عدم لانا نقول انه

هذه الحركة في الخلاء يكون مساويا لزمان حركة في مفاوقة ما لو كانت موجودة وهذه المقدمة صادقة واوضحنا صدقها
وكل حركة في الخلاء فهي حركة في عدم مفاوقة وهذه المقدمة ايضا صادقة وكل حركة في عدم مفاوقة فليست مساوية
البتة لحركة في مفاوقة ما على نسبة ما لو كانت موجودة فيلزم من هذه المقدمات ان لا حركة في الخلاء هي مساوية الزمان
لزمان حركة في مفاوقة ما لو كانت ويلزم منها ومن الاولى ان لا شيء من الحركات في الخلاء حركة في الخلاء هذا كلامه
مع تلخيص ما ثم قال ومما يمكن ان يقول القائل على هذا ان كل قوة محركة يكون في جسم فانها يقتضي بمقدار الجسم وعظمه
ومقدارها في شدتها وضعفها زمانا ما ولو لم يكن مفاوقة اصلا ثم تعيد لك تقديره لولا الامتناع يجب بازديادها
ما وليس يلزم ان يكون كل مفاوقة ما يؤثر في ذلك الجسم فانه ليس يلزم اذا كانت مفاوقة ما يؤثر ان يكون نصفها يؤثر
ونصف نصفها يؤثر فانه ليس يلزم اذا كان عدة يحركون ثقلا ويتقلونه ان يكون نصف العدة يحرك شيئا اركانا
قطرات كثيرة تثقب المقطور عليه ثقبا ان يكون قطرة واحدة تؤثر اثرا فيجوز ان يكون المفاوقة التي زمانها على نسبة
زمان مفاوقة الخلاء لا يؤثر شيئا وانما يؤثر مفاوقة اخرى لو كانت موجودة فالجواب عن هذا انا اخذنا المفاوقة على
انها لو كانت موجودة مفاوقة مؤثرة لكان زمانها زمان حركة في لا مفاوقة وانما لم نحتج ان نقول مفاوقة مؤثرة لان
المفاوقة اذا قيل انها غير مؤثرة كان كما يقال لمفاوقة غير مفاوقة فمعنى المفاوقة هو التأثير لا غير وهذا التأثير
على وجهين احدهما الكسر من الجسمية ومن قوة الميل والثاني ما يلحق من احداث المفاوقة سكونا فالقطرة الواحدة تحدث سكونا
عن مفاوقات متشافعة لا يحس بافرادها ويحس بالجملة كالقطرات تستعمل بعد انه ما من تاثير على احد الوجهين الاولين
طباع المتحرك ان يقبل اقل منه لو كان مؤثرا يؤثره فيجب ان يكون بعض تلك المفاوقات التي تحتملها الطبيعة الجسم مساويا
في زمانه لغير المفاوقة وهذا محال فقد ظهر انه لا يكون في حركة طبيعية لبتة انتهى كلامه وهذا السؤال كما ترى مشتمل | الخلاء
على منعين هما الخامس المنسوب الى ابي البركات والثالث من تلك المنوع الخمسة والجواب بحسب الظاهر جواب عن ثانيهما
فقط ولعل السبب في ذلك هو ان المنع الاول عرضا يرد بعد الثاني فيكون الجواب عن الثاني جوابا عن الاول ايضا
بيان ذلك ان الدليل موقوف على تحقق مفاوقة تكون نسبتها الى مفاوقة اخرى كنسبة زمان الحركة في الخلاء الى زمان
الحركة في الملاء ونسبة المفاوقة الى المفاوقة كنسبة الزمان الى الزمان اعني الزمانين اللذين بازاء المفاوقتين فقط
الحركة في الملاء لو لم يكن زمان بازاء الحركة بل كان الزمان بازاء المفاوقة فقط كما هو دعوى المستدل فقال ولو
كان بازاء الحركة ايضا زمان على ما ادعاه المعترض فللمستدل ان يفرض نسبة المفاوقة الى المفاوقة كنسبة زمان
الخلاء الى زمان مفاوقة الملاء اعني الى الزمان الذي بازاء المفاوقة فقط فيصير زمان المفاوقة وزمان اللامفاوقة
متساويين وهو محال ولا يقدح في ذلك كون مجموع زماني الحركة في المفاوقة زايدا على زمان اللامفاوقة كما ادعاه المعترض
ويدل على ما ذكرنا صريحا قول الشيخ فيجب من ذلك ان يكون بعض تلك المفاوقات التي يحتملها الطبيعة الجسم مساويا في
زمانه لغير المفاوقة كما لا يخفى ولعمري ان هذا هو حق الجواب عن الاعتراض المنسوب الى ابي البركات وقد خفي على غيرنا
والمنة لله علينا واعلم ان لاصحاب الخلاء حججا اوردها الشيخ في الشفا واجاب عنها منها انا نرى الاجسام يتخلخل ويتكاثف
من غير دخول شيء او خروجه فالتخلخل اذا تباعدت الاجزاء تباعدا يتخلل بينها خلاء والتكاثف رجوع الاجزاء الى
ملء الخلاء المتخلخل ومنها انا نرى اناء مملوا من رماد يسع ملاءه ماء وانا
ان الدن يملا شرابا ثم يجعل ذلك الشراب بعينه في زق ثم يجعلان في ذلك الدن بعينه فيسع الدن الزق والشراب معا
فلولا ان في الشراب خلاء قد انحصر بمقدار مساحة الزق لاستحال ان يسع الزق والشراب معا ما كان يملاه الشراب

وعده

وحله وايضا الثاني انما يمنع نفوذ شيء منه فلا شك ان ذلك الشيء ينفذ لا في الملاء ولكن في الخلاء وايضا كل متحرك اما ان يتحرك
في خلاء واما ان يتحرك في ملاء لكن ان يتحرك في ملاء فقد حصل في ملاء فيلزم ان يتحرك في الخلاء ومنها ان القارورة تمص ثم
تكب على الماء فيدخلها الماء ولو كانت مملوة لما وسعت شيئا اخر يدخل فيها ومنها ان المتحرك اذا تحرك فلا يخ اما ان يدفع
الملاء محركه واما ان يداخله لكن المداخلة محالة فيلزم ان يدفعه بحركته وكذلك الحال فما دفعه ايضا يتحرك منه فيلزم اذا
تحرك متحرك ان يتحرك العالم وان يكون اذا تحرك متحرك بعنف ان يتموج العالم تموجا بعنف ومضاهيا التموج
والجواب عن الاول ان التكاثف على وجهين تكاثف باجتماع الاجزاء المنبثة في هواء يتخللها بان يخرج الهواء
عن الخلل فيقوم الاجزاء مقامه من غير ان يكون هناك خلا ينفذ فيه وتكاثف لا بان الاجزاء المتفرقة اجتمعت
بل بان المادة نفسها تقبل حجما اصغر تارة وحجما اكبر اخرى اذا كان كلاهما امرين عارضين لها ليس احدهما اولى
بها من الاخر فاذا قبل حجما اصغر قيل انه متكاثف ولمقابله متخلخل وهذا امر قد يتبين في موضعه على انه لو لم يسلم
ذلك لم يضر غايته ان لا يكون من القسم الثاني بل من القسم الاول وعن الثاني اعني عن حديث الرماد ان ذلك
كذب صرف ولو كان ذلك حجم الاناء كله خاليا لا رماد فيه اصلا وعن حديث الدن والشراب انه يجوز ان
يكون المقدار الذي للزق لا يظهر تفاوته في الدن حسا ويجوز ايضا ان يكون الشراب ينعصر فيخرج منه بخار او
هواء فيصغر حجمه ويجوز ايضا ان يصغر بتكاثف طبيعي او قسري اي التكاثف الحقيقي وعن حديث النامي ان الغذا
ينفذ بقوة من منافذ من اجزاء الاعضاء ويحركها بالتبعيد للسكن بينها فينفسح الحجم ولو كان الغذاء انما ينفذ
في الخلاء لكان الحجم بعد حوله وقبله حجما واحدا فلا يحصل نمو وزيادة وكذا كل متحرك وعن الثالث اعني حديث
القارورة انه مبني على ما ذكر في التخلخل والتكاثف وهو انه من الجائز ان يكون الجسم يستفيد حجما اصغر وحجما
اكبر وان يكون في ذلك ما هو قسري فاذا كان هذا جائزا لم يكن كل انفصال جزء من جسم يوجب ان يبقى الباقي
على حجمه الاول حتى يكون اذا اخذ جزء من هواء القارورة يجب ان يبقى الباقي على حاله فيكون ما وراءه خلاء فاذا
لم يجب هذا جاز ان يكون الهواء بطبعه يقتضي حجما ثم انه يضطر في حال الى ان يصير اعظم بان يقطع منه جزء بالعنف من
غير ان يحصل له استخلاف جسم بدل ما ينقطع منه وفي حجمه سبيل فاذا كان انقطاع ذلك الجزء منه لا يمكن الا ان ينبسط
انبساطا يصير الباقي في حجم الاول لامتناع وقوع الخلاء وكان هذا الانبساط ممكنا وكان القاسر قوة يحوج الى
خروج هذا الممكن الى الفعل يجذب اياه في حجمه ولزوم سطحه لما يليه ذلك ينبسط منه وتعظيم اياه بالقسر طاع لقا
فانبسط انبساطا عظيما وصيانة لبعض ما انبسط واقعا خارج القارورة وهو المخصوص وبقي الباقي في ملاء على كفاف
حوزته وقد ملاها منبسطا لضرورة الجذب الحاصل بعيدا عن القارورة فاذا زال ذلك المص جاز ان يرجع الى قوامه
الاول بان يجذب شيئا او هواء الى شغل المكان الذي يتحرك عنه منفصلا عائدا الى قوامه الاول واما الجواب عن
الرابع فمناسب لهذا الجواب وذلك لان المتحرك يدفع ما يليه من قدام من الهواء ويمتد ذلك الى حيث لا يطيع فيه الهواء
المتقدم للدفع فيبلد الموج بين المندفع وغير المندفع ويضطر الى قبول حجم اصغر وما خلفه يكون بالعكس فكون
بعضه يجذب به من لبعضه ببعض فلا يجذب فيتخلل ما بينهما الى حجم اكبر يجذب من ذلك ووقوف معتدل عنده
عند هواء معتدل هذا ومن اقوى حججهم المذكورة في كتب المتاخرين انه لو فرضنا صفحة ملساء اي الجسم الذي له
سطح مستو ليس فيه ارتفاع وانخفاض ولا انضمام اجزاء من غير ارتفاع وهو ممكن بالضرورة فكم فوق اخرى مثلها
بحيث يماس سطحاهما المستويان ولا يكون بينهما جسم ثم دفعنا احديهما عن الاخرى دفعة اي بان يرتفع جميع



الاجزاء معا ففي اول زمان الارتفاع يلزم الخلاء في الوسط ضرورة انه انما يمتلي الوسط بالهواء الواصل اليه من الخارج
بعد المرور من الاطراف والجواب منع امكان ارتفاع احديهما من الاخرى ولا استبعاد في ذلك الا ترى الى الجلدة
المبلولة المشدودة على وسطها حبل التي يلعب بها الصبيان فيلصقونها على حجر عظيم ويرفعونه بها وضرورة امتناع
الخلاء يظهر اثارا غريبة في الطبيعة وعلى تقدير التسليم فالارتفاع حركة يستدعي زمانا يجوز فيه ورود الهواء من
الاطراف الى الوسط وما قيل من ان اللاماسة انية وحركة الهواء تدريجية فيلزم الخلاء في الوسط فعلى تقدير التسليم
لا شك انها لا يحصل الا بعد الحركة كالمماسة بيان ذلك انك قد عرفت ان الحادث على ثلثة اقسام دفعي وتدريجي
ونفس زماني واللاماسة من القسم الثالث وكل ما كان من هذا القبيل يتحقق في نفس الزمان وفي كل آن يفرض
يفرض فيه دون آن الطرف فهي اينية بهذا المعنى لا انها دفعية اي واقعة في ان الطرف ففي نفس ذلك الزمان الذي هو
ظرف لوجودها يمكن حركة الهواء من الطرف الى الوسط وكونها دائمة في كل آن مفروض في ذلك الزمان ايضا لا
يمنع ذلك اذ كل آن كذلك فقبله بعض من ذلك الزمان وفي ذلك البعض من الزمان يمكن وقوع حركة الهواء
والعجب من بعض الافاضل حيث ادعى انه ممن تفطن بنفسه للقسم الثالث وعدّ اللاماسة من هذا القبيل ثم عجز عن التفصي
عن هذه الشبهة وزعمها حجة قوية فاستقر رايه على امكان الخلاء بهذه الحجة والاعجب ان هذه الشبهة على تقدير
قوتها على ما زعمه فانما هي واردة على المنع الثاني لا على المنع الاول اعني منع الارتفاع وهو الاصل والعمدة
في الجواب عند القوم وان كان المنع الثاني على ما حررنا ادفع واقمع لمادة الجدال والزم على قانون البرهان مع كونه
في غاية الدقة واللطافة هذا وقال الشيخ في الشفا ولعل شيئا جعل اعتقاد الخلاء في الهواء وذلك لان الظن العامي
الاول هو ان ما ليس بجسم لا في جسم فليس بموجود ثم ظنهم الاول في الاجسام الموجودة هو ان يكون محسوسا بالبصر
وما لا يحس بالبصر يظن انه ليس بجسم فلذلك يتخيل من امر الهواء انه ليس شيئا بل لا شيء فكان الاناء الذي فيه هواء يتخيل
من امره اول الامر ان فيه شيئا بل يتخيل ان هناك ابعادا خالية فاول من نبههم بان انا هم ان الازقاق المنفوخة نفخا
المس واظهر لهم بالمس ان الهواء جسم كسائر الاجسام في انه جسم فمن الذين ادّاهم ذلك من رجع فلم ير ان ههنا خلاء فوجد
اذ صار الشيء الذي كان يظنه خلاء هو الملاء ومنهم من سلم ان الهواء ليس بخلاء صرف بل ما يخالطه خلاء ولم يخل عن ملاء
اذ وجد حججا وقياسات تثبت ان الخلاء موجود ثم ذكر تلك الحجج التي نقلناها ههنا ولما كان طلب الجسم للمكان ليس
من حيث هو مكان فقط بل ماخوذا مع ترتيب في وضع من الجهات كما مر كان البحث عن الجهة من هذه الجهة مناسبا
للبحث عن المكان بل من تتمة البحث عنه من حيث هو مطلوب الجسم فالمص بعد الفراغ عن البحث عن المكان اراد ان يبحث
عن الجهة فقال والجهة طرف الامتداد الحاصل ذلك الطرف في ماخذ الاشارة والحاصل ان طرف كل امتداد
جهة لكن لا من حيث هو واقع في ماخذ الاشارة اي من حيث ينتهي الاشارة اليه ليست منقسمة اي من حيث
هي جهة وهذه الحيثية هي كونها طرفا ومنتهى لامتداد ماخذ الاشارة وذلك لان الطرف والمنتهى من حيث هو
طرف منتهى لا معنى لانقسامه وان انقسم من جهة اخرى فالجهة عرض لا جوهر لكونها طرفا للامتداد اما نقطة ان لم ينقسم
اصلا او خط ان انقسم من جهة واحدة اخرى او سطح ان انقسمت من جهتين اخريين وهي من ذوات الاوضاع المقصودة
بالحركة للحصول فيها اي في مكان يليها او يقرب منها لاستحالة حصول المتحرك في نفس الجهة لكونها غير منقسمة من حيث
هي جهة وامتناع حصول المنقسم في غير المنقسم ولما عرفت من ان مقصد المتحرك الاينيّ انما هو المكان لا الجهة ومثل
ذلك شايع كما يقال تحرك فلان في جهة كذا اي تحرك في سمت يتأدى اليها والمقصود بالاشارة وهذا الكلام

طرف مطلقا بل من حيث هو

اشارة

اشارة الى الاستدلال على كون الجهة امرا موجودا ذا وضع وذلك لامتناع كون المعدوم او المجرد مقصودا بالحركة
للحصول فيها او بالقرب منها او مقصودا بالاشارة الحسية فانها المبادرة الى الذهن عند الاطلاق وانما اكتفى بذكر
انه ذو وضع دون الوجود لاستلزامه اياه والطبيعي منها اي من الجهة فوق وسفل فانهما لا يتبدلان لان اصلا بمعنى انه
لا يصير الفوق سفلا ولا السفل فوقا لكونهما متعينين بالطبع ومتمايزين بحسبه بخلاف الاربعة الباقية من الست
المشهورة بين الناس لكونها متمايزة بحسب الوضع دون الطبع لكون تعيناتها وامتياز بعضها عن البعض بمجرد
الوضع والجعل لا امرا راجعا الى ما في طبايعها فان المشرق مثلا انما صار قداما للمتوجه الى المشرق والمغرب خلفه
والجنوب يمينه والشمال شماله لانهم جعلوا ما بازاء وجه الانسان قداما وما وراء ظهره خلفا وما بازاء يمينه يمينا وما
بازاء شماله شمالا ولذلك اذا توجه الى المغرب يتبدل الجميع فيصير ما كان قدامه خلفه وبالعكس وما كان يمينه
شماله وبالعكس واما الفوق والسفل فلم يصيرا فوقا وسفلا لكون الاول بازاء راس الانسان والثاني بازاء
رجله ولذلك اذا صار القايم منكوسا لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل يصير راسه من تحت و
رجله من فوق فان قلت بل هما ايضا يتبدلان لانا اذا قسنا الى شخصين قائمين على طرفي قطر من الارض بل الى شخص واحد
قائم في وقتين عليهما فان ما يلي راس كل منهما يلي قدم الاخر فيكون ما هو فوق بالقياس الى الشخص الاول تحتا
بالقياس الى الشخص الثاني قلنا ما يلي راس الاول مثلا وان صدق عليه انه يلي قدم الثاني لكن لا يصدق انه يليها
بالطبع لا يقال الشخص القائم على طرف قطر الارض وفوق راسه قدمه انما هو على النحو الطبيعي فيصدق ان ما يلي
راسه بالطبع يلي قدم الاخر بالطبع لانا نقول نعم لكن على ان يكون قولنا بالطبع صفة للراس والقدم ومرادنا من نفي
الصدق ليس ذلك بل على ان يكون بالطبع متعلقا بقولنا يلي ومعنى هذا التعلق ان لراس كل شخص نسبة طبيعية
مع الجهة مغايرة للنسبة الطبيعية التي لقدم الشخص الاخر والا لكان قدم الشخص الاخر لو فرضنا هاهنا راس
الشخص الاول واقعة على النسبة الطبيعية وليس كذلك فليس ما يقرب راس احد الشخصين قربا طبيعيا فتفطن وقوله
وما عداهما غير متناه اشارة الى ان كون الجهات ستا امر مشهوري وليس بواجب وسبب الشهرة امران عامي وهو
كون الانسان ذا اطراف ستة ممتازة كما مر وخاصي هو كون الجسم قابلا لفرض ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم
على ما مر في بحث تعريف الجسم فله بحسب كل امتداد من تلك الثلثة طرفان هما جهتان وهذا امر لا يعرفه الا الخواص
بخلاف الاول فانه مما يعرفه العوام ولا يخفى تطبيق الاعتبارين وظاهر ان تباين جوانب الانسان على النحو المخصوص
واعتبار احد الامتدادات على الوجه المذكور مما لا دخل له في كون الجهة جهة فانك قد عرفت ان طرفي كل امتداد
جهة باعتبار والامتدادات الممكنة الانفراض في الانسان وكل جسم بل بالقياس الى كل نقطة غير محصورة فالجهات
اذن غير متناهية **الفصل الثاني في الاجسام** اي في تفصيل الاجسام البسيطة الفلكية والعنصرية
وذكر عددها والاشارة الى ترتيبها وبيان بعض احوالها اعني احوالها من جهة التفصيل ومن حيثية خصوصية
كونها فلكية او عنصرية والاشارة الى تركيب المركبات ففي هذا الفصل مسائل الاولى في عدد الافلاك الكلية
والاشارة الى ترتيبها وما يشتمل عليها من الافلاك الجزئية والكواكب فمهد اولا انقسام الجسم الى الفلكي والعنصري
بقوله وهو قسمان فلكية هي الافلاك مع ما يشتمل عليها وعنصرية هي العناصر وما يتركب منها ثم قال اما الفلكية
فالكلية منها تسعة اعلم انه لا سبيل لنا الى العلم بوجود الافلاك واثبات عددها وبيان احوالها الا من طريق
الاحساس بحركات الاجرام النيرة العالية المسماة بالكواكب واختلاف تلك الحركات جهة وسرعة وبطوءا ووقوفا

ورجوعا

ما يقرب قدم الشخص
الاخر قربا طبيعيا
خ

ورجوعا الى غير ذلك من الاختلافات التي وجدوها بالحس والرصد ثم ذلك بعد تحقيق اصول صحيحة يحكم
بها العقل بالبرهان او يصير بينه من الحدس وبما وقع الاتفاق عليه كوجوب استناد كل حركة الى جسم يتحرك بالذات
وبحركة ما يشتمل عليه بالعرض وامتناع الخلاء ووجوب الاتصال في الحركات المستديرة البسيطة ووجوب
التشابه فيها وعدم وقوع الانخراق والالتيام على اجرامها الموصوفة بالشفافية والاحكام اتفاقا مطابقا للواقع
ثم وجدوا اولا لجميع الكواكب حركة سريعة من المشرق الى المغرب وهي التي بها يتحقق طلوعها وغروبها وتتم قريبا
من يوم وليلة وبها يتحقق الليل والنهار وهي المسماة بالحركة اليومية وبالحركة الاولى وبحركة الكل فاثبتوا
لها فلكا واحدا يشتمل على الجميع ثم وجدوا الكل من الكواكب السبعة المعروفة بالسيارة حركة من المغرب الى
المشرق مخالفة لحركة اخرى منها في السرعة والبطوء فاثبتوا لكل واحدة منها فلكا ثم وجدوا بعد مدة طويلة
لجميع الكواكب التي هي غير السبعة حركة واحدة غير بينة بطيئة جدا فاثبتوا لها فلكا على حدة فحصلت تسعة افلاك
لتسع حركات وهي المسماة بالافلاك الكلية فالمراد من الفلك الكلي ما يستند اليه واحدة من الحركات التسعة
والحاصل من تلك التسعة وهو الذي يستند اليه الحركة اليومية غير مكوكب ولذلك سمي بالفلك الاطلس لخلوه عن
نقش الكوكب كالاطلس الخالي عن النقش محيط بالجميع ولذلك سمي بفلك الافلاك وبالفلك الاعظم وتحته فلك
الثوابت ويسمى بفلك البروج ايضا لانتراضه دوائر البروج اولا عليه لكون الكواكب التي اخذ اسم كل برج من
شكلها مركوزة فيه ثم افلاك الكواكب السبعة السيارة على الترتيب المشهور وهي الزحل ثم المشتري ثم المريخ ثم
الشمس ثم الزهرة ثم عطارد ثم القمر وسميت سيارة لكونها ذوي حركات خاصة سريعة في الجملة وسميت الخمسة
منها ما خلا الشمس والقمر متحيرة لكونها في حركاتها الخاصة تارة مستقيمة وتارة واقفة وتارة راجعة كالمتحير في
امره ووجه الترتيب ان زحل يكسف بعض الثوابت فيكون تحتها وينكسف بالمشتري فيكون فوقه والمشتري ينكسف
بالمريخ فهو فوقه وهذه الثلثة تسمى علوية ثم الشمس اذ لها اختلاف منظر دون العلوية والمراد باختلاف
المنظر هو بعد ما بين طرفي الخطين المارين بمركز الكوكب الواصلين الى فلك البروج احدهما من مركز العالم
والاخر من موضع الناظر فوجود ذلك البعد يدل على القرب وعدمه على البعد على تقدير الوجود فما هو
اقرب فهو ابعد وهو موجود للشمس وليس بموجود للعلوية فيكون تحتها واما الزهرة وعطارد فالجزم بكونهما تحت
الشمس لا وقوفها اذ لا يكسفها غير القمر ولا يبدل كسفها اياها شيء من الكواكب حتى انها عساها ارتبها ولا يعرف لهما
اختلاف منظر ايضا لانهما لا يريان الا في الشعبتين تنصيف سطح دائرة نصف النهار وهما لا يبعدان عن الشمس
كثيرا ولا يصلان الى نصف النهار ظاهرا فحكموا بكونهما تحت الشمس استحسانا لتكون متوسطة بين الستة بمنزلة
شمسة القلادة وتاكد ذلك بمناسبة اخرى مثل ان العلوية تبعد عنها الابعاد الاربعة وهي التسديس والتربيع
والتثليث والمقابلة والسفليان لا يبعدان عنها الا اقل هذه الابعاد وهو التسديس والقمر يكون له معها جميع الاتصالات
ايضا لكن على نسق اخر وهو انه في مقابلتها ومقارنتها يكون في اوج حامله وفي تربيعها في حضيضه والى ذلك
اشار المصنف في التذكرة حيث قال ان الستة مربوطة عليها العلوية بوجه والسفليان بوجه اخر الى غير ذلك ويماذكره
الشيخ وبعض من تقدمه انه راى الزهرة كشامة على وجه الشمس وبعضهم ادعى انه راها وعطارد كشامتين عليها
وسميا سفليين لذلك والزهرة منهما فوق عطارد لانكسافها به والقمر تحت الكل لانكساف الكل به واما
خصوص العدد التسعة فجزموا بانه لا اقل منها والمصنف في التذكرة جوز ان يكون ثمانية حيث قال واسناد الحركة

بوجه والقمر

الاولين

الا دليلنا الى المجموع الى ذلك خاص بها لم يكن ممتنعا لكن لم يذهبوا الى ذلك وقال العلامة الشيرازي صاحب التحفة
لذ سمه شمس الاستاذ خاتم الحكماء قدس الله سره ان جواز استناد الحركة الاولين لا الى فلك خاص بها يعلل بجواز
نفس بالثانية واخرى بالثامنة ويكون دائرة البروج المنطقتان مفروضة على محدب الثامنة فعلى هذا يمكن ان
يكون الافلاك الكلية سبعة فقط بان يفرض الثوابت ودائرة البروج على محدب ممثل زحل ونفسا يتصل احدهما
بمجموع السبعة ويحركها الحركة الاولين والاخرى بالثامنة ويحركها الاخرى ولكن نشترط ان يفرض دائرة البروج
متحركة بالسريعة دون البطيئة كتحركها سنوية على سطوح الممثلات بالسريعة دون البطيئة لينتقل الثوابت بها
من برج الى برج كما هو الواقع فاستحسنه واثنى عليه انتهى وهذا الاحتمال مبني على ان لا يوجد كوكب من الثوابت
على اوج زحل وعلى ان لا يوجد كوكب منها لها مقابر بعينها على حوالي ذلك الاوج بحيث لا يحتملها ثخن المتمم
فههنا ثم من الجائز ان يكون الافلاك ثمانية بطرح الفلك الخاص بالثوابت لامكان ان يكون جميعها مركوزة في محدب
ممثل زحل او بعضها فيه وبعضها في متمم المحوي بل في ممثل المشتري والمريخ مما لم يقع في سمت حركات العلوية ويحرك
الفلك الثامن الحركتان السريعة من دون تكلف تعلق نفس واحدة بمجموع الثمانية او بمجموع السبعة ومن دون حاجة الى
دفع النظر في فرض دائرة البروج متحركة بالسريعة دون البطيئة والى كون البروج متحركة فهذا الاحتمال اولى من الاحتمال
المذكور من كذا قال بعض شراح التذكرة ويرد على ما في التحفة انه يستلزم كون قطب العالم اي قطب الحركة اليومية
متحركا بحركة الثوابت وهي مسلمة الامتناع في موضعه فقد انتقالها كما ان قطب حركة الثوابت متحرك بالحركة اليومية وذا لمنع
كونه خلاف الواقع يستلزم تحرك كل من الشيئين بحركة الاخر والجواب ان قطب الحركة اليومية يكون نقطة نوعية
من محدب فلك الثوابت غير متحركة بحركته لا نقطة شخصية حتى يلزم محذور وبذلك يندفع ايضا ما توهم من انه
يلزم على هذا التجويز سكون اربع نقاط في سطح واحد متحرك وان يكون سطح واحد بعينه محدبا للمتحرك اليومي
متحركا بحركته ومحدبا للفلك الثوابت متحركا بحركته اما اندفاع الاول فما ذكرنا واما اندفاع الثاني فلانه كما
يجوز ان يكون جسم واحد بعينه لخارج المركز مثلا فلكا مستقلا متحركا برأسه جزءا من فلك اخر ومتحركا بحركته فلم لا
يجوز مثل ذلك في سطح واحد ما الفرق بينهما في ذلك وكما لا استبعاد في كون سطح واحد سطحا لجسمين باعتبارين في
كون واحد من الجسمين متحركا بنفسه بحركة الاخر من جهتين فكذا لا استبعاد في حركة ذلك السطح اتم بالحركتين هذا
وقال المحقق الدواني يجوز ان يكون الافلاك الكلية اثنين بان يفرض الافلاك الخارجة المراكز كلها سوى خارج القمر في
ثخن ممثل واحد بحيث لا يكون السطوح التي يثبتونها بين الممثلات الا بين ذلك الممثل وممثل القمر فينحصر الافلاك
الكلية فيهما انتهى وانت خبير بان ذلك قليل الجدوى جدا اذ الغرض تقليل الاجرام لا رفع الانفصال فتدبر هذا هو الكلام
في جانب القلة واما في جانب الكثرة فلا قطع لاحتمال ان يكون كل واحد من الثوابت او كل طائفة منها في فلك على حدة وا
افلاك كثيرة غير مكوكبة تتم وتحدد وليحركة كل من السيارات مختلفة بالاسراع والابطاء والتفاوت والتباعد عن النسبة
الى مركز العالم فعبر في ذلك وتكون الاختلاف منبعثا عن الحركة المفردة جعلوا كلا من تلك الافلاك السبعة الكلية
مركبا من عدة افلاك جزئية ليمكن استناد الاختلاف الى حركتها المركبة في ذلك بقدر ما يقتضيه الضرورة فاثبتوا الكل
من السيارات السبعة الشمس بعد الخارج مركز يشتمل عليها فلكا الكلي المسمى بالممثل خارج المركز في ثخن الممثل مفروز
منه بحيث يماس محدبه محدبه مقعره لمقعره ينقطعين منه متباينين كالممثل والتدوير في ثخن الخارج بحيث يماس محدبه المحدبة
ومقعره مقعرها ينقطعين منه متباينين بالتدوير والحضيض غير مشتمل على الارض بل مركوز في الخارج فلذلك يسمى الخارج

بالحامل لحمله التدوير والكوكب مركوز في التدوير بحيث يكون قطر الكوكب مساويا لنصف قطر التدوير واما الشمس فيكفي
فيها اما الخارج او التدوير مع الحامل الموافق المركز لكن بطليموس رجح الخارج لكون اصل الخارج ابسط لكونه بحركة
واحدة بخلاف اصل التدوير فانه يتم بحركتين حركة التدوير وحركة حامله واما حركة الاوج فمشتركة بين الاصلين
وايضا التدوير يستلزم مدارا خارج المركز والخارج لا يستلزم تدويرا واما عطارد فلا بسيطة للخارج لان الخارج
ايضا حامل له لامتناع الخلاء لكن لا حاجة الى حركته واثبتوا لعطارد فلكا اخر ايضا خارج المركز فله فلكان خارجا
المركز يشتمل على احدهما وهو المسمى بالمدير لانه مركز حامل التدوير ويشتمل المدير على الخارج المركز الاخر الحامل
للتدوير فلعطارد اوجان وحضيضان واثبتوا للقمر ايضا فلكا اخر زائدا على الخارج والتدوير يسمى بالمايل في جوف ممثله
المسمى بفلك الجوزهر فهذه صورة تلك الافلاك فالافلاك الجزئية للعلوية والزهرة ثمانية لكل منها اثنان خارج
ومدير ولعطارد ثلاثة التدوير والحامل والمدير وللقمر ثلاثة الحامل والمايل والتدوير فمجموع افلاكها الجزئية ستة عشر
وهي مع الثمانية المذكورة اربعة عشر وهي مع خارج الشمس على اصل الخارج خمسة عشر وهي مع الافلاك الكلية
التسعة اعني الاطلس وفلك الثوابت والممثلات السبع للسيارات السبع ومنها جوزهر القمر كما عرفت اربعة وعشرون
كما قال ويشتمل اي فلك الافلاك الكلية على افلاك اخر تداوير وخارجة المراكز هي الافلاك الجزئية التي فصلناها وقد
طوى ذكر المسائل طيا وذلك الكتاب واسع ثم تداركه بقوله والمجموع اي مجموع الافلاك الكلية والجزئية اربعة وعشرون
كما عددناه والشارح العلامة مع مهارته في الهيئة توهم ان جوزهر القمر الذي هو ممثله فلك جزئي وصرح بانه ليس فلكا
كليا والا لكان المايل ايضا فلكا كليا فيصير عدد الافلاك الكلية عشرة فزعم ان مجموع الافلاك الكلية والجزئية
خمسة وعشرون لكون الافلاك الجزئية ستة عشر مع كون الكلية تسعة ثم خطأ المصنف في جعلها اربعة و
عشرين وليت شعري انه من اين حصلت له هذه الملازمة اعني استلزام كون الجوزهر فلكا كليا كون المايل فلكا
كليا والحال ان الفلك الكلي يجب ان يشتمل على مجموع افلاكه الجزئية والجوزهر كذلك فانه مشتمل على مايل القمر
وحامله وتدويره اشتمال الاحاطة والمايل لا يشتمل الا على الحامل والتدوير دون الجوزهر اذ لا معنى لاشتمال
المحاط على المحيط بخلاف العكس وايضا فاذا لم يكن شيء من الجوزهر والمايل فلكا كليا ولا الحامل والتدوير وهو ظاهر
فاين الفلك الكلي للقمر فكيف يصير الافلاك الكلية تسعة وبالجملة لو كان مطلق الاشتمال لا الاشتمال الاحاطي كافيا
في كون الفلك كليا كان الجوزهر فلكا كليا للقمر دون المايل ولو لم يكن مطلق الاشتمال كافيا بل لا بد من اشتمال
الكل على الاجزاء لم يكن للقمر فلك كلي اصلا فلا وجه لكون المجموع خمسة وعشرين كما زعمه ويشتمل على كواكب سبعة
سيارة هي التي عددناها يشتمل كل فلك من الافلاك السبعة الكلية على واحد منها على الترتيب المذكور والف
ونيف هو يطلق على كل عدد بين العقدين والمراد به هنا اثنان على ما صرح به في التذكرة او خمسة على ما قيل و
عشرين كوكبا ثوابت سميت بها لثبات وضع بعضها مع بعض او لبطوء حركتها جدا بحيث لا يدرك الا بعد
مدة وهذه هي الثوابت التي رصدت هي وعينوا مواضعها طولا وعرضا واما الغير المرصودة فلا سبيل الى حصرها

المسألة الثامنة في احكام متعلقة بالافلاك فمنها ما اشار اليه بقوله والكل اي الافلاك بل الفلكيات باسرها
بسايط اي غير مركبة من اجسام مختلفة الطبايع اعلم ان السبب الذي به ... الفلك وكذا في ساير احواله انما هو
كونه محدد الجهات وبيان ذلك انك قد عرفت ان الطبيعي من الجهات هو الفوق والتحت ومعنى كونهما طبيعيتين انهما
جهتان متعينتان بالطبع ومتقابلتان بالطبع اما الاول فلانا نرى بعض الاجسام يتحرك بالطبع الى الفوق وبعضها

الشامل

يتحرك

يتحرك بالطبع الى تحت فلو لا انهما متباينان بحسب الطبع لما كان كذلك واما الثالث فلان الطالب لاحدهما بالطبع هارب
عن الاخرى بالطبع وايضا احدهما قابل لراس المتحرك بالطبع والاخرى قابل لقدمه بالطبع وهما طرفان لامتداد واحد
فهما متقابلتان ويلزم من ذلك ان احديهما اذا كانت غاية القرب من جسم يكون الاخرى غاية البعد عنه اذا تمهد
ذلك فنقول تحدد الجهتين وتعينهما دون نهاية لا يخلو اما ان يكون في شيء متشابه خلاء كان او ملاء واما ان يكون
في شيء مختلف والاول محال لعدم اولوية بعض الحدود المفروضة المتشابهة بان يكون جهة متعينة من سائرها
ولكون الحدود فيها بالفرض وغير متناهية وكون الجهتين بالطبع اثنتين فحسب فاذن الثاني حق وهو كون التعين
بشيء مختلف خارج عما يتشابه وذلك الشيء يكون لا محالة جسما او جسمانيا لكون الجهة ذات وضع وتعين ذات الوضع
لا يمكن ان يكون الا بذي وضع واما ما كان محدد الجهة انما يكون بجسم وهو اما جسم واحد يحدد الجهتين معا او جسمان
يحدد كل واحد منهما واحدة منهما والجسم الواحد لا يمكن ان يحدد من حيث هو واحد الا جهة واحدة والمقتضى
تحديدها الجهتين معا فبقي ان يكون المحدد اما جسما واحدا او جسمين والجسمان اما ان يكون احدهما محيطا بالاخر
او يكونا متباينين وكلاهما باطلان اما الاول فلان محدد الجهتين لو كان محيط ومحاط حتى يكون تحدد احديهما
بالمحيط وتحدد الاخرى بالمحاط كان المحاط لا محالة كالمركز لان احدى الجهتين يجب ان يكون غاية البعد من الاخرى
والذي في غاية البعد من المحيط ليس الا المركز ثم يكفي المحيط في التحديد بكون المحاط حشوا بحيث لو فرض عدمه
لكان التحديد بحاله واما الثالث فلان كل واحد من الجسمين المتباينين فانما يمكن ان يتحدد به جهة القرب فقط
دون جهة البعد فان البعد ح يكون خارجا والبعد الخارج لا يتعين في حد فان كل حد يفرض فوراءه بعد
بخلاف ما اذا كان البعد في حشو الجسم بان يكون الجسم محيطا فانه ح يكون غير حد معين هو غاية البعد حتى انه
كل حد يفرض وراءه لا يكون البعد منه بل يكون من جهة القرب ومما يوضح ذلك ما ذكره الشيخ في الشفا ان كل جسم
من الجسمين المتباينين يتحدد بسطحه جهة القرب ويكون حاله الى ما هو خارج عنه من جميع الجوانب سواء لان سطحه
في نفسه سطح واحد متشابه من جسم واحد متشابه نسبته الى ما هو خارج عنه نسبة واحدة متشابهة فلو كان في
خارجه من بعض الجوانب جسم ثم ان يتوهم في كل جانب جسم يتحرك الى ذلك الجسم المحدد الحركة المفيئة منه فاذا فرضنا
جسما يتحرك الى ذلك الجسم من الجانب الذي لا يلي الجسم الاخر فهذه الحركة حركة مستقيمة الى جهة وليست من تلقائها
لكن الحركة الى فوق لا يكون الا من تحت وبالعكس وايضا لو حدد جسم جهة واحدة بالنوع لكونها قربا منه وجب
ان يكون كل قرب منه من اي جانب هو تلك الجهة فيكون الجهة الاخرى كل بعد منه فان تحدد جميع ابعاده بالجسم
الاخر كان محيطا وان لم يتحدد به بل بعض الابعاد الاخر فتلك الابعاد ان لم يكن واقعة في ابعاد متشابهة من
الجسم الاول فجهات البعد جهات مختلفة بالنوع في مقابلة جهة واحدة بالنوع وانه ح وان كانت واقعة في ابعاد
متشابهة فجهة البعد عن الجسم الاول جهة واحدة بالنوع وتلك الابعاد كجسم واحد محيط بالجسم الاول فيكون
تحدد الجهتين على سبيل محيط ومركز لكن الجسم الواقع في المركز داخل في الامر بالعرض والمحيط كاف في تحديد
الجهتين انتهى كلام الشفا فلما بطل هذا القسم ايضا اعني كون التحدد بجسمين ثبت ان تحدد الجهتين بجسم
واحد لا من حيث هو واحد لا على اي وجه اتفق بل من حيث الاحاطة وهي الحال الموجبة لتحديدين متقابلين
كما مر فاذن محدد الجهات جسم واحد محيط بالاجسام ذوات الجهات ولا جسم محيطا بسائر الاجسام سوى الفلك
فثبت ان الفلك محدد للجهات وهو المط ونقول ايضا لا يجوز ان يكون الفلك قابلا للحركة المستقيمة لان المتحرك

بالحركة

بالحركة المستقيمة يطلب جهة لا محالة وكل ما يطلب جهة يجب ان يكون الجهة متحددة قبله لا بد لانه مستحيل ان يكون
في شيء امكان طلب الجهة حاصلة لانك قد عرفت ان طلب الجهة انما هو طلب الوصول اليها او للقرب منها لا الطلب
لتحصيلها وكذا لا يجوز ان يكون شيء من اجزائه قابلا للحركة المستقيمة والا لزم تحدد الجهة قبل تلك الاجزاء لا بما تركب
من تلك الاجزاء لعين ما ذكرنا ثم اذا مهد ما ذكرنا نقول يجب ان يكون الفلك بسيطا اي غير مركب من اجسام
مختلفة بالطبع لان الاجسام المختلفة بالطبع لها امكنة مختلفة بالطبع فيكون كل من تلك الاجسام قابلا للحركة
المستقيمة الى مكانه الذي له بالطبع فيلزم تحدد الجهة قبله والمفروض ان تحدد الجهة انما هو بالفلك المركب منها
هف فان قيل لم لا يجوز ان يكون تلك الاجسام حين كونها اجزاء للفلك واقعة في امكنتها الطبيعية بان يكون امكنتها
الطبيعية متجاورة ولا يكون قابلة للحركة اليها ولو سلم انها خرجت حال التأليف عن احيازها الطبيعية فلم لا يجوز
ان يكون احيازها الطبيعية مع احيازها التي فيها حال التأليف متشابهة البعد عن مركز العالم فاذا انفصلت انها
انتقلت بالحركة على دائرة مركزها مركز العالم فلا يحتاج ان يتحرك الى حد جهتي الفوق والتحت فالفلك انما
يحدد جهتي الفوق والتحت لا كل جهة فلا يلزم تحدد الجهتين قبله لا بد ولو سلم ان انتقالها الى امكنتها الطبيعية
انما هو بالحركة الى احد جهتي الفوق والتحت فلا يلزم من ذلك الا تحدد الجهة قبل حركة الاجزاء ولا استحالة في ذلك
وانما المحال تحدد قبل وجودها قلنا اما الجواب عن الاول فهو ان كل من تلك الامكنة يكون ح في غاية القرب من
المحدد فيكون جميع تلك الامكنة متحدة بالنوع لا مختلفة لانك قد عرفت ان المكان الطبيعي ليس مطلوبا لكونه
نفس المكان بل الكون مع وضع ترتيب مع الجهات فمع اتحاد نوع الوضع هو غاية القرب لا يمكن ان يكون الامكنة
مختلفة بالنوع لم يكن الاجسام المقتضية لها مختلفة بالنوع وظهر من ذلك الجواب عن الثاني ايضا لان تلك الامكنة
ح يكون كلها فوقا لكونها غاية القرب من المحدد فيكون غير مختلفة على انه قد يقال لا معنى للحركة الى المكان الطبيعي
على الدائرة لوجوب كون الطلب على اقرب الطرق فيكون الوتر اقرب من القوس فتدبر واما الجواب عن الثالث فهو
ان امكان الحركة المستقيمة يقتضي تحدد الجهة قبله وهو مقارن لوجود الاجزاء حال التأليف لعروض كونها واقعة
في غير امكنتها الطبيعية على ان شيئا من محدد الجهة واجزائه لا يمكن منافيته للجهة فلا يمكن عروض الحركة المستقيمة
له بعد تحدد الجهة ثم قال الشيخ في طبيعيات الشفاء الجسم الذي من شانه ان يتحرك بالطبع على الاستقامة لا يصلح
ان يحدد الجهة لانه لا يخ اما ان يقتضي طباعه الكون في تلك الجهة او لا يقتضي فان لم يقتض فكيف يحدد به الجهة وجاز
ان لا يكون هو عندها وان اقتضى طباعه الكون في تلك الجهة وكان مع ذلك ان يعرض له ان لا يكون في تلك
الجهة وهو بالطبع يطلبها كان في طبيعة ذلك الجسم امكان ان يعرض له طلب تلك الجهة ولكنه من المستحيل ان يو
بان فيه امكان طلب الجهة الا وتلك الجهة حاصلة فيكون لا جل ذلك الجسم الا ويمكن فطلبا على ان يعرض له انه لا
يكون في تلك الجهة ويكون تلك الجهة حاصلة في نفسها يطلبها كل جزء منه فان لم يوجد هذا الممكن فانما لا يوجد
لا لامر في طباع جزء منه بل بسبب من خارج هو فقدانه قاسر عن موضعه الطبيعي واذا كان كذلك فالجهة غير
متحددة الذات بهذا الجسم وقد فرض بهذا الجسم متحددة وبين من ذلك انه ثم ان الجهة الواحدة بالنوع يتحدد بجسم
واحد بالطبع فانا المتحدد بالعالم الا يصلح ان يكون منتظما من اجسام شتى فانه ليس يجب ان يكون بعض تلك
الاجسام ابعض ان يوجد بها الجسم بعينه طبيعة وبعض لم يقتض جهتا اخرى خالفا للاول بالطبع بل نفيه ولا يجوز ان يكو
اقسام تلك الجهة المختلفة الاجسام مختلفة الانواع فتقاسمها من غير وجوب ان يكون لذلك فيكون ترتيب الاجسام

المختلفة في النوع فخالفة ابعاد البعد عن الجسم المخالفة بما يطرأ او يزول والا لكانت الاجسام يحصل في تلك
الاخالفة ويخرج عنها ويكون تحدد الجهة حاصلا قبلها فيعلم من هنا ان المحدد بالاحاطة يجب ان يكون جسما
واحدا لا يزول اللهم الا بالاستدارة فاذا كان كذلك لم يكن في ضمنه جسما بالطبع الا التي تأخذ نحوه من المركز
او التي تأخذ عنه نحو المركز والتوابي تعارضها فان نهايتها لا تختلف بالطبع فانها ينتهي الى اجسام واحدة بأعيانها
ولا يحدد الطرفين بحدود مختلفة يكون بعضها غاية قرب وبعضها غاية بعد نقول ان غاية القرب من الجسم
المحدد المطوق به ما لحركة ليس يجب ان يكون غاية قرب من كل جزء منه فانه يستحيل ان يكون لمتحرك واحد على بعد
واحد لحظ واحد وصول الى كل جزء من المقرب اليه واما غاية البعد فيجوز ان يكون غاية بعد من جميع الاجزاء
اذا حصل عند المركز واذا انتهى خط من المحيط الى المركز ثم علاه فان الطرف الذي يبتدئ منه هو في غاية القرب
والطرف الاخر ليس في غاية البعد فانه يلي المحيط وان كان لا يلي كله فقد علمنا انه ليس من شرط القرب من المحيط ان
يكون قريبا من كله بل من شيء منه وان كان غاية البعد من شيء اخر منه وذلك لانه لا يقرب من شيء منه غاية القرب
الا صار على غاية البعد من مقابله بالوضع ليس بالطبع فان اجزاء المستديرة لا مقابلة لها الا بالعرض الوضعي لا
فانها وان كانت من حيث المسافة غاية البعد فليس من حيث الطبع من حيث القرب والبعد الذي في الطبع لغاية بعد
بل لا بعد هناك من هذه الجهة بل هناك اتفاق من حيث انها في طبيعة واحدة وجنبا واحدا فبهذا يعلم صورة الجهات
التي يتحرك اليها الاجسام الطبيعية انتهى كلام الشفا على نحو من التلخيص وقال المص في شرح الاشارات انما المحدد الاول
لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجسام مختلفة او متشابهة لان اختصاص كل جسم منها بان يكون في جهة من الاشياء
الداخلة فيه دون جهة يقتضي امتناع تأخر الجهة عن اجزائه المتقدمة عليه بل يلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها
انتهى وهذا امر زائد على البساطة والغرض منه ان ليس للمحدد اجزاء بالفعل بل اجزاؤه مفروضة فحسب وهو ليس
في كلام الشيخ في الشفا على ما نقلنا واوحى اليه في الاشارات حيث قال ويكون اي المحدد متشابها بسيطة وضع لنفرض
له اجزاء فيكون مستديرا ففوائد المص تشتمل ذلك واورد صاحب المحاكمات عليه ان المحدد لا يحدد سائر الجهات
بل جهات الحركات الطبيعية فالوقوع في سائر الجهات لا يستلزم الخلف وانه لا يلزم الا تقدم الجهات على كون
تلك الاجزاء ذوي جهة الاعلى ذوات تلك الاجزاء وانه منقوض باجزائه الفرضية فان بعضها يلي المحدب فهو بعيد
عن المركز وبعضها يلي المقعر وهو اقرب اليه والجواب عن الاول ان جميع تلك الاجسام يكون واقعة في جهة العلو
لان جميع تلك الجهات فوقية ولا مخصص لكون واحد من الاجسام المتشابهة في واحد منها دون اخر وعن الثاني
انه لا معنى لتحديد الجسم جهة ولا تخصيصه وتعينه في تلك الجهة وفي ذلك وعن الثالث انه لا اختصاص للاجزاء الفرضية بجهاتها
الا بالعرض بخلاف الاجزاء الموجودة ومنها ان الافلاك كلها خالية عن الكيفيات الفعلية اي الحرارة والبرودة
معنا بها لكون الفعل فيهما اظهر من الانفعال وذلك لان هاتين الكيفيتين توجبان لمحلهما ميلا صاعدا او هابطا
فيكون قابلا للحركة المستقيمة وهي ممتنعة على الفلك وكذا عن الكيفيات الانفعالية اي الرطوبة واليبوسة لكون الانفعال
فيهما اظهر من الفعل وذلك لانهما كيفيتان تقتضيان لمحلهما سهولة قبول الاشكال وعسره ولا يتصور ذلك القبول
سواء كان بيسر او بعسر الا بالحركة المستقيمة الممتنعة على الفلك كذا خالية عن لوازمها اي لوازم تلك الكيفيات
كالخفة والثقل والتخلخل والتكاثف لاستدعائها الحركة المستقيمة فان قلت اقتضاء تلك الكيفيات ولوازمها
لمقتضياتها المستلزمة للحركة المستقيمة فيما يليها اعني في العناصر لا يستلزم اقتضاءها لها في الافلاك لجواز

ان يكون

ان يكون مادة العناصر قابلة لتلك الآثار بخلاف مواد الافلاك سيما على مذهبهم من وجود المقتضى لحدود القابل
لا يلزم وجود ما هو مقتضاها قلت كل مادة تقبل كيفية يجب ان تقبل مقتضاها ولا ذهابا ايضا اذ ذلك هو معنى
القبول فلا معنى لقبول مادة الفلك الحرارة مثلا دون الخفة فليتدبر واعلم ان هذه الاحكام كلها لكونها مبنية
على امتناع الحركة المستقيمة الثابت من سبيل تحديد الجهة انما تجرى في محدد الجهات فقط ولم سبيل اخر في اثبات
امتناع الحركة المستقيمة على الفلك وهو كونه مشتملا على مبدأ الميل المستدير وبيان ذلك الاشتمال من طريقين
احدهما من سبيل اللم وهو ان الفلك لكونه بسيطا ليس اجزاؤه اولى ببعض من الوضع والمحاذاة (بعض م)
من بعض فلا يكون شيء من ذلك واجبا لطباعها بل الانتقال عنه جائز بان يتبدل الوضع الى وضع على الاستدارة
لطباعها ميل مستدير لوجوب وجود ميل في كل قابل للحركة كما سبق في مباحث الاعراض لكن هذا الطريق ايضا مختص
بالمحدد لان البساطة في الفلك لا يثبت الا من امتناع الحركة المستقيمة وهو مستند اما الى التحديد اما الى وجود مبدأ
الميل المستدير لكن البيان الذي ههنا يشتمل على المصادرة فبقي استناده الى التحديد وهو مختص بالمحدد وثانيهما من سبيل
الان وهو وجود الحركة المستديرة في الفلكيات المعلوم بالحس والرصد فلا بد ان يكون فيها مبدأ ميل مستدير والا لم
تقبل الحركة المستديرة لا بالطبع ذلك لفرض عدم المبدأ فيها ولا بالقسر لذلك لان ما لا ميل فيه بالطبع لا يقبل
ميلا قسريا وبرهانه ما مر في امتناع الخلاء وتقريره هنا انه لو امكن ان يقبل ما لا ميل فيه بالطبع ميلا قسريا فليتحرك
ما القسر مسافة في زمان وليتحرك في تلك المسافة جسم اخر فيه مبدأ ميل ومعاوقة ما وظاهر انه يتحركها في زمان اطول
وليكن جسم ثالث فيه مبدأ ميل ومعاوقة اقل على نسبة زمان في ذي الميل الاول وعديم الميل فيكون في مثل زمان
عديم الميل يتحرك مثل مسافته لان مع وحدة المحرك يكون نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة
فيكون الحركة مع المعاوقة كهي لا معها وهو محال وهذا مبني على ذلك كما عرفت على انه لا بد في الحركة من معاوق داخلي وهو
مبدأ الميل الطباعي واما خارجي هو قوام ما في المسافة قال المصنف في شرح الاشارات اما الذي من خارج فهو
كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظ واما الذي ليس من خارج فلانه هو لا يمكن ان يعاوق في الحركة
الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي شيئا ويقتضي ما يعوقه عن مقتضاه ذلك بل هو الذي يعاوق في القسرية وهو
الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل الطباعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي
ارتفاع السرعة والبطء من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال ما في الحركة
تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلي فاثبتوا مبدأ
ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا وهو مسئلتنا هذه انتهى ولما لم يكن فيما يتحرك بالاستدارة داخل
لقوام ما في المسافة فلا بد فيه من المعاوق الداخلي اعني مبدأ الميل فحيث لم يكن كما فرض لا يمكن ان يتحرك والا
لزم المحال واذا ثبت ان في طبع الفلك ميل مستدير فيستحيل ان يكون فيه ميل مستقيم قال في الاشارات الجسم
الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا يقتضي توجها
الى شيء وصرفا عنه وقال المص في شرحه برهانه ما مضى وهو ان الطبيعة الواحدة لا يقتضي امرين مختلفين وعبر
عنه ههنا بعبارة اخص بهذا الموضع وهو ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء اي بالحركة المستقيمة
وصرفا عنه اي بالمستديرة انتهى فان قيل لا تتم المنافاة بين الميلين اذ ليست المستديرة صارفة عن جهة بل
هي غير مقتضية للتوجه اليها ولذلك للعقل يجمعهما في جسم واحد يحصل لاجتماعهما فيه حركة مركبة كالدحرجة في

الكرة

في الكون وكما في العجلة وابقة كرة النار متحركة على الاستدارة مشايعة للفلك على ما قالوا مع انه مبدأ ميل مستقيم
وابقة صورة المشتمل في التذكرة لحل بعض الاشكالات بحركات الكواكب في ذروة واحدة على نظر واحد صعودا مرة
ونزولا اخرى مع ان فيه مبدأ ميل مستدير ولذلك يتحرك الكواكب على انفسها في مواضعها المركوزة فيها عند بعضهم
وهو الاصح قلنا اما منع اقتضاء المستديرة الصدود عن الجهة فمكابرة الانصاف فانها تقتضي توجه بعض الاجزاء الى
جهة وصرف البعض الاخر بل ذلك البعض في النصف الاخر من الدور عن تلك الجهة واما النقض فلم تم اجتماعهما فيه
من جهة واحدة بل احدهما بالذات والاخر بالعرض فان ميل الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد يقتضي الحركة عند
لا حصوله في مكانه وقد يقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي جسم ميلا مستقيما عند الحركة ما
وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة انما لا يقتضي امرين متنافرين اذا اقتضتهما باعتبار
فقد يقتضي قلنا اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شيء واحد يقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك الشيء هو استدعاء
المكان الطبيعي فقط فان كان غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصله وان كان حاصلا فهو بعينه
يستلزم سكونا ومعناه انه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس بشيء آخر غير ما اقتضته اولا اي عند الحركة فان اقتضاء الحركة
انما كان تبعا لكونها وسيلة الى الحصول في المكان الطبيعي وظاهر ان استدعاء الوسيلة انما هو لاجل ما هو وسيلة اليه
فهي مطلوبة بالعرض فالمطلوب بالذات عند الحركة والسكون كليهما شيء واحد غير مختلف البتة واما اقتضاء الحركة
المستديرة فهو امر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي وليس احدهما وسيلة الى الاخر اذ ليس في الامكنة مكان طبيعي
ولا في الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة بل المطلوب بالحركة المستديرة امر عقلي خارج عن جنس
المطلوب بالحركة المستقيمة ولذلك اصطلحنا حكم الحركتين الى الطبيعة بخلاف الاخرى فاذن ليس مبدأهما شيئا واحدا
وبالجملة فالحركة المستقيمة والمستديرة امران مختلفان بالذات فلا يمكن ان يقتضيهما الطبيعة الواحدة بالذات
واما استدعاء الحركة الى المكان الطبيعي والسكون عنده فهما امران متحدان بالذات وبالقصد الاول وان كانا
متغايرين لا بالذات فيجوز ان يقتضيهما الطبيعة الواحدة بالذات وعند هذا السبيل لا ينهض على اثبات بساطة
الفلك وسائر ما يتوقف على بساطته لتوقفه على كون الطبيعة واحدة وهو المراد من البساطة فلا جدوى لهذا السبيل
في تعميم الاحكام المذكورة وغيرها مما يدعون عمومها للافلاك ولذلك خصها الشيخ في الاشارات بالمحدد فقال
وقد بان لك انه المحدد للجهات لا يميل مفارقة لموضعه الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه فهو مما وجوده عن صانعه بطريق الابداع
ليس مما يتكون عن جسم يفسد اليه او يفسد الى جسم يتكون عنه بل ان كان له كون وفساد فعن عدم واليه ولهذا فانه
لا يتخرق ولا ينمو ولا يذبل ولا يستحيل استحالة تؤثر في الجوهر كتغير الماء المؤدي الى فساده انتهى كلام الشيخ لكن المص ذكر
في شرحه ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما يوجد فيه الحركة المستديرة من السماويات وان لم يتعرض الشيخ لذلك
انتهى بل التحقيق ان تلك الاحكام مخصصة بالمحدد وانما يمكن الحكم بها على غيره بضرب من الحدس لا غير ومنها ان الافلاك
كلها شفافة لا يحجب ما وراءها من الكواكب عن الابصار وهذا انما ينهض على غير الاطلس والسبب الملجئ في ذلك الخلو
عن الكيفيات الموجبة لعدم الابصار مع ان الاطلس ايضا واعلم ان من احكام الافلاك ايضا انها كرية الاشكال مستديرة
المرئيات على ما مر في وجوب كون المحدد محيطا الا ان الاستدارة اخص من الاحاطة الا انها ايضا لازمة من
كونه محددا للجهات كما مر في كلام الاشارات من كون تشابه اجزاء المتشابه في نفسه مقتضيا لتشابه نسبتها الى البعض وجميعها الى
المركز لانها ان اختلفت فيها بعض الاجزاء او قرب الى المركز من بعض لزم ان اختصاص القرب بجهة وبعد بغير جهة البعد

وبعد

وبعده اختلاف جهتي اجزاء المحدد على ما ذكره المص في شرحه لا يرد عليه الكرة باعتبار المحدب والمقعر من الاجزاء
كما مر لكونها فرضية محضة لا امتياز بينها في الواقع بخلاف غير الكرى من البيضى والعدسى وغيرهما فان اجزاءها
وان كانت فرضية ايضا لاتصالها الا كالمضلعات لكنها ليست فرضية محضة بل هناك امتيازات متحققة في نفس
الامر وان لم تفرض فيها ولينفطن هذا اثبات استدارة المحدد من سبيل التحديد بلا توسط البيانية واما بتوسطها
فهو اظهر لما ثبت من وجوب كون الشكل الطبيعي للبسيط كرة ونقل عن ارسطو على كروية المحدد انه لو كان مضلعا
لزم الخلاء عند خروج الزوايا عن احيازها وكذا لو كان بيضيا او عدسيا لاحتاج الى فراغ وموضع خال وان
الكرة لا يحتاج الى ذلك واعترض عليه بان البيضى اذا تحرك على قطره الاطول والعدسى على قطره الاقصر لا يلزم
الخلاء ونقل الشيخ عن بعض مفسري كلامه اعتذارا عنه في ذلك وهو انه ينبغي ان يحمل كلامه الى احسن الوجوه من ان
الحركة الدورية في الكرة لا يقع فيها بوجه من الوجوه خلاء وقد يمكن ذلك في الشكل البيضى اذا تحرك على قطره الاقصر
والعدسى على قطره الاطول ورد عليه بانه يجوز ان تكون حركة الفلك اذا كان بيضيا على غير قطره الاطول ممتنعا
وكذا على غير قطره الاقصر اذا كان عدسيا فلا يلزم الخلاء الا على فرض امر مستحيل ولا محذور فيه وعندنا ان كلام
ارسطو لا غبار عليه اذ مراده ان المحدد لو كان غير كرى يحصل تمايز في سطح المحدب ويحدث ولزم من ذلك تمايز في العدم
المحض بحسب الخارج بتبعه خلاء سواء كان تحرك المحدد اولا ويظهر ذلك ظهورا بينا من فرض تحركه على بعض الوجوه
سواء كان ممكنا او ممتنعا وليس غرضه ان تحقق الخلاء يتوقف على تحركه على بعض الوجوه لبرد ان ذلك الوجه من الحركة
لعله ممتنع فلا يلزم الخلاء الا على فرض ممتنع فليتدبر جدا ومن الاقناعيات على كروية الافلاك ان الشكل الكروى
افضل الاشكال فهو اليق بالجرم السماوى اما الاول فلانه اقدمها بالطبع حيث يشبه بالوحدة الطبيعية وغيره
بالكثرة العارضة من الزوايا والاضلاع والوحدة قبل الكثرة وما بالطبع اقدم مما بالقسر وايضا اثبات جميع الاشكال
المضلعة يتوقف على اثبات الشكل الكرى واثباته لا يتوقف على شيء منها كما يظهر من اجزاء كتب الهندسة وايضا
بالذات لانه ذو مبدأ محدود وهو المركز وغاية محدودة هي المحيط والابعاد بينهما محددة فمتى زيد او نقص
منه لم يكن كرة بخلاف سائر الاشكال ولحوظها لما يجوز لانه يشتمل على كل شكل يكون قطره مساويا لقطره وليس
يشتمل عليه شيء مما يساويه في المقدار ويدل على كروية الفلك من هذا الوجه قوله تعالى وانا لموسعون واحكمها في القوى
لان القانون الهندسى يدل على ان ذوات الاضلاع الكثيرة تنحل الى ما هي ابسط منها اعني المثلثات وهي الى مثلثات
اخرى وليس هذا متاتيا في الكرة واصونها عن الآفات لان الجسم ذا الزوايا معرض لها بسبب عروضها للزوايا وخلوها
عما يقاومها على نفسها ومنه المصادمات بخلاف الكرى ويدل على الكروية من هذا السبيل قوله تعالى فارجع البصر هل ترى
من فطور واما الثاني فلان الجرم السماوى هو افضل الاجسام واكملها الاعم فيجب ان يختص بما هو افضل الاشكال
واشرفها هذا المسئلة الثالثة في بيان عدد العناصر كما قال واما العناصر فاربع كرة النار المحاطة بفلك
القمر بحيث يماس محدبها المقعر وكرة الهواء المحاطة بكرة النار وكرة الماء المحاطة بكرة الهواء وكرة الارض المحاط
اكثرها بالماء الكبسطة كما سيجيء وانما اطلق الكرة عليها لكون الكروية مقتضى طبايعها لكونها بسائط مع بقاء
كل واحدة منها على هيئة الاستدارة اعني الاحاطة ما امكن وان خرجت عن الكروية الحقيقية اما النار فلاشتعال
الادخنة المرتفعة اليها قبل ان يصل اليها مقعرها يخرج بذلك عن الاستدارة الحقيقية وان كان محدبها باقيا
عليها واما كرة الهواء فمحدبها لما ذكرنا ومقعرها لتلال الارض ووهادها وامواج البحار وبذلك ظهر حرج

كرة

كرة الماء والارض ابعد عن الكرونية الحقيقية وقد يعطف كل من التلثية الاخيرة على كرة النار لتكون اشارة الى خروج
كل منها عن الكروية الحقيقية بخلاف النار لكونها قوية على احالة ما يصل اليها قلنا تامل واستفيد على هامش
الكيفيات الفعلية والانفعالية معناه انهم وجدوا الاجسام العنصرية تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة
والمشمومة والمذوقة ولا تخلو عن جنسين من الكيفيات الملموسة هما جنس الحرارة والبرودة وجنس الرطوبة واليبوسة
والسبب في ذلك ان احساس الحواس الاربعة لهذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء والماء ولا يمكن ان يتوسط
المتوسط بين نفسه وغيره فاذن كل واحدة من هذه الحواس لا يدرك المتوسط الذي يتوسط اليها بل يخلو خاليا عما
تدركه وهي لا تخلو عن الملموسة لانها لا تحتاج الى متوسط ولذلك سميت الملموسات اوائل المحسوسات وتخلو الحيوانات
عن تلك المشاعر بخلاف اللمس ثم وجدوا انها لا تخلو عن جنسين من الملموسة لا تخلو عن حرارة ويبوسة او عن حرارة
ورطوبة او عن برودة ورطوبة او عن برودة ويبوسة ولم يجدوا ما يشتمل على واحدة منها فقط ولا يمكن اجتماع
اكثر من اثنين منها فالجامع بين الحرارة واليبوسة ولم يوجد الا ما يشتمل على مرتبة معينة من كل منهما هو النار والجامع
بين الحرارة والرطوبة كذلك هو الهواء والجامع بين البرودة والرطوبة كذلك هو الماء وبين البرودة واليبوسة
كذلك هو الارض وهذا البيان كما ترى مبني على الوجدان واعتبار احوال الاجسام التي تلينا لا على ضبط الاحتمالات
العقلية فلا يرد انه يجوز ان يكون فيما غاب عنا عنصر خال عن الكيفيات الاربعة او مشتملة على واحدة منها فقط
فان قيل ان اردتم بهذه الكيفيات ما هي في نهاية الشدة لا يكون الهواء حارا رطبا لان حرارته ليست في الغاية وان
اردتم اعم من ذلك فلا شك ان مراتبها غير محصورة فان اثبتم لكل حد عنصرا لزم عدم الانحصار والا لزم الترجيح
بلا مرجح قلنا لم نستفد الحصر من نفس الكيفيات بل من ازدواجها فكل حرارة مزدوجة مع الرطوبة وهي ليست
الا مرتبة معينة هي حرارة الهواء وهكذا في غيره وقد يستفاد الحصر من نفس الكيفيات فيراد ما هو في الغاية كما
فعل الشيخ في الاشارات حيث قال فالبالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ
في الميعان هو الهواء والبالغ في الجمودة هو الارض وانما فعل ذلك وان كان بيان الحصر بالازدواج هو المشهور
لان اثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام لا يخلو عن صعوبة كالحرارة للهواء واليبوسة للنار كما صرح به في
الشفاء وكان قد بنى الكلام في الاشارات على المشاهدة والوجدان وعلى الاحكام التي لا مدفع لها في التعمق في
البحث وقد حاذى في ذلك الكلام الفارابي في عيون المسائل حيث قال الجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار و
الشديد البرودة بطبعه هو الماء والجاري هو الهواء والشديد الانعقاد هو الارض كذا ذكره المص في الشرح **المسئلة
الرابعة** في جواز انقلاب العناصر بعضها الى بعض بان يخلع كل واحد منها صورته ويلبس صورة عنصر اخر وذلك
على اشتراكها في المادة ويسمى خلع الصورة فسادا ولبسها كونا قال المص في شرح الاشارات تغيرات الاجسام
في صورها لا يقع في زمان لان الصورة لا تشتد ولا تضعف بل يقع في آن ويسمى فسادا وكونا وتغيراتها في كيفياتها
يقع في زمان لانها تشتد وتضعف ويسمى استحالة والكون انما يقع بين جسمين يتصل احدهما و[illegible]
ولما كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان يقع هذا التغير بين كل واحد منها وكل واحد من الثلاثة الباقية
كانت انواع الكون والفساد اثني عشر حاصلة من ضرب الاربعة في الثلاثة لكن الواقع منها اولا هو ما يكون بين
عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة فان الاطراف لا يتكون من الاطراف الا بعد تكون ما اوسطها الطرف لا يتكون
الهواء من الارض الا بعد تكوينه ماء ... يكون ذلك الى الكون بالحقيقة تكوينين والعناصر المتجاورة يقع بينها

ثلثة ازدواجات احدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض ويشتمل كل ازدواج
على نوعين منها كثيرين من الكون والفساد فاذن الانواع الاولى ستة وهي بسائط واربعة من الباقية بين
من بسيطين وهي تكون الهواء من الارض وتكون الماء من النار وعكسا هما مركبان من ثلثة بسائط وهما تكون
الارض من النار وعكسه والى هذا اشار بقوله وكل منها يقبل الى الملاصق والى الغير الى الغير الملاصق بوسط
واحد او وسايط متعددة اعني اثنين كما عرفت تفصيل ذلك واما بيان تفصيله بالازدواج بين الهواء والماء
لان الكون والفساد بينهما اظهر اما انقلاب الهواء ماء فاستشهد عليه بشيئين احدهما الندى الحادث على ظهر
الاناء اذا برد بالجمد وذلك لان الندى الذي يحدث هناك اما ان يكون من الهواء وهو المطلوب واما ان لا يكون منه
بل اما ان يجتمع من الهواء المطيف به على ما ذهب اليه منكر والكون والفساد كالشيخ ابي البركات وغيره زعما منهم ان
في الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم يتمكن من خرق الهواء والنزول
على الاناء فلما برد الاناء الذي يلي ذلك السطح برد من تلك الاجزاء فكثفت وثقلت فنزلت واجتمعت على الاناء واما
ان يترشح مما في داخله والاول باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء خصوصا في الصيف
فان الاجزاء المائية ان كانت باقية فقد بعدنا عنه جدا لفرط حرارة هوائية ولا يبقى مجاورة للاناء وعلى تقدير بقائها
هنالك يلزم ما احتمله اشيا اما نفاد تلك الاجزاء اذا توالى حدوث الندى بعد تنحيته من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع
حصوله على الاناء مع كون الاناء بحاله الاولى واما انتقاصها فيكون حصوله كل مرة انقص مما كان قبلها واما تراخي
ازمنة حصوله فيكون بين كل حصولين زمان اطول مما بين حصولين قبلهما وذلك على تقدير ان يجتمع الاجزاء
التي تكون في الهواء البعيد من الاناء اليه مع ان ذلك بعيد جدا لان تلك الاجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء لا يمكن
من خرق حجم كثير من الهواء ولكن الوجود يخالف جميع ذلك لانا نرى حدوث الندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة
بشرط ان ينحى من الاناء ما حدث عليه ويكون الاناء على حاله من البرد فان قيل يجوز ان يلحق تلك الاجزاء مدد من
بخارات الارض فانها متحللة دائما فتجاور الاناء دائما وايضا يجوز ان يتحرك الابعد الى مكان الاقرب في زمان تحرك
الى الاناء فلا يلزم شيء من تلك الامور الثلثة وايضا ان كانت برودة الاناء مقتضية لغلظ الهواء اللطيف به
لما لوجبت ان يصير كل ذلك الهواء ماء ويسيل لا يجري ويتصل به هواء اخر ويصير ماء الى ان يجري الماء جريانا صالحا
واذ ليس كذلك فعلم انه حدث من اجزاء مائية قليلة المدد وايضا لوجب ان يركب الندى جميع سطح الاناء بلا فرجة لان
جميعه غاية البرودة والهواء متصل بجميعه مثل اتصال القطرات بعضها ببعض وليس كذلك بل القطرات على سطح
الاناء قطرات منفصلة كجمان متفرقة وايضا يترشح الاناء للهواء البارد اعظم من ترشحها للاراضي الجمد بمياه في
صميم الشتاء بل في المواضع التي يخفى الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي ان يقل لا ان يكثر الهواء ماء وايضا بعد نزول الثلج
يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يشتمل الثلج والمطر الحاصلان بتغير العفص على الهواء
قلنا الجواب عن الاول انا نفرض ذلك في بيت او صندوق من رصاص وحديد مثلا مسدود الطرق والمنافذ
بحيث لا يمكن وصول المدد من بخارات الارض ولا حركة من خارج البيت والصندوق وعن الثالث ان جرم الاناء الصلب
لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعا وعند التكيف يحفظ الكيفية طبعا فاذا اتى عليه القوة المكيفة اشتد تكيفه
بها [illegible] تكيف غيره ولذلك يتوحد الاولى الرصاصية المشتملة على المائعات الحارة اسخن من تلك
المائعات فان الاناء المذكور لشدة برودته يفسد الهواء المطيف به ماء والماء لسرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة يجيله الطف

الطف

الطبيعة بظاهره عن البرودة الشديدة سريعا فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الاناء اما اذا نحي عنه الهواء بسطح الاناء وانفصل عاد الى فساده وعن الثلثة الاخيرة ثاني شرح الاشارات من ان ذلك ليس بقادح في غرضنا لانا لم ندع ان السبب في ذلك اي برودة هو لا انها على اي شرط ينبغي ان يكون ولا ان المانع اياه اعني الماء اي شيء هو واذا لم ندع حصر الاسباب الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقض بعدم الكون والفساد عند حصول برودة ما فلعل ذلك لفقد شرط او وجود مانع وان لم نعلمها بالتفصيل هذا والثاني ايضا باطل لوجوه احدها ان الندى قد يوجد من غير ان يكون هناك بسبب وجود الجمد الذي لم يتحلل بعد وثانيها ان ذلك يقتضي ان لا يوجد الندى الا في موضع الرشح لكنه يوجد في غير ذلك الموضع ايضا وثالثها ان الماء اذا كان حارا وجب ان يوجد الرشح ايضا بل ينبغي ان يكون اكثر لان الحار الطف واقبل للرشح لرقة قوامه وليس كذلك لا يقال الاستشهاد الثاني في السحاب المتولد في قلل الجبال دفعة من صحو الهواء لا من انسياق السحاب الى ذلك الموضع من موضع اخر والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد يشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا واما عكس ذلك اعني انقلاب الهواء ماء فعند تحلل الابخرة بحيث يتلطف بالكلية كما يشاهد عند غليان القدر واما الازدواج بين النار والهواء فاما انقلاب النار هواء فمن الشعلة المرتفعة فانها تضمحل في الهواء على ما يشاهد لا يبقى لها حرارة محسوسة لذلك لا ترى ولا تعرف ما يقابلها واما عكسه اعني انقلاب الهواء نارا فيكون بالحاح النفخ على الكير وسد الطرق التي يدخل منها الهواء الجديد كما يشاهد من يزاول ذلك واما الازدواج بين الماء والارض فاما انقلاب الماء ارضا فعند انعقاد المياه الجارية التي تشرب بحيث تصير حجارة صلبة وهي الاحجار من تلك المياه في زمان قليل فليس تكون الحجر من تلك المياه بسبب ان فيها اجزاء ارضية انعقدت حجرا بعد ما ذهب عنها الماء بالتبخر او النضوب والا لم يمكن انعقاد ذلك الا في زمان معتد به مع نقاء وتكثر بين حجمها قال استادنا الحكيم الالهي قدس سره في شرح الهداية بل الحق ان ذلك لخاصية في بعض المواضع من الارض خلق الله فيها قوة معدنية شديدة التاثير في التحجر اذا صار فيها المياه يتحجر وربما كانت في ما هي الارض فظهرت بالزلازل ومن هذا القبيل ما نقل من انقلاب بعض الناس حجرا وقد شوهد في بعض البلاد اشباح حجرية على هيئات اشخاص انسية من رجال ونساء وولدان ولا يعوزها من التشكل والتخطيط واشخاص هيئته وشئ امور يتعلق بالانسان على ما لات مخصوصة واوضاع يغلب على الظن انها كانت قوالب انسية وما يتعلق بها فانقلب بعد ظهور مثل هذه القوة على قوم غضب الله عليهم انتهى واما عكسه اعني انقلاب الارض ماء فعندما يحلل الاجسام الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل في طلب الاكسير ويكون ذلك بتصييرها املاحا اما بالاحراق او بالسحق مع ما يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالماء كما يشاهد في الاجزاء الارضية الغير الصلبة كيف تصير ملحا ويذوب بالماء وهذه والانقلابات بغير وسط ومنها ما يعلم الانقلاب بوسط او وسائط واما ان الانقلاب بغير الوسط يختص بالمتجاورين كما قيل فيكذب على ما قيل تولد الصاعقة من النار كما سيأتي في كلام الشيخ وما ياتي في الكتاب من ان النار موقوفة على انحلال المركبات الى نفسها المسئلة الخامسة في احكام كل واحد من العناصر فالنار حارة يابسة اما حرارتها فظاهرة لا يشتبه واما يبوستها فخفية واستدلوا عليها بوجوه الاول انها تفني الرطوبة عن الجسم المجاور لها وان كان بتحليل الاجزاء الرطبة اللطيفة فانها انما تفعل ذلك بالمنافاة لا بالخاصية ولا منافاة بين الحرارة والرطوبة فيجب ان يكون ذلك ليبوستها الثاني انها لو لم تكن يابسة لكانت رطبة فلم يجد عنصر بكيفية واحدة فقط ولو كانت رطبة لكانت استحالة الاجسام الرطبة اليها اسرع من استحالة الاجسام اليابسة لان الاستحالة الى الضد بالموافق في الكيفية اسهل منها الى المخالف فيهما

وليس كذلك بل الامر بالعكس كما في الحطب الرطب واليابس وقيل ان عسر اشتعال الرطب ليس لعلة البرد الماثبتة التي فيه ولهذا اذا كان الرطب حارا كالهواء يستحيل اليها سريعا والحطب الرطب اذا احمي يسرع اليه الاشتعال لا يقال اذا كان برودة الرطب يقتضي عسر استحالته وبيوسة اليابس يقتضي ايضا عسر استحالته فيلزم ان لا يكون الحطب اليابس اسرع اشتعالا الا انا نقول البرودة كيفية فعلية فلا يقوى قوتها اليبوسة التي هي كيفية انفعالية فتامل الثالث ما ذكره الشيخ في الاشارات من انها اذا احدث وفارقها سخونتها يتكون منها اجسام صلبة ارضية يقبل منها الصواعق قال المحشي في شرح حكمة الاشراق الايض في بعض فوائده انها يتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة عن الارض المحتبسة في السحاب والدخان هو المتحلل اليابس من الارض كما ان البخار هو المتحلل الرطب وهو اجزاء ارضية صغار اكتسبت حرارة مضاعدت لاجلها وخالطت الهواء وهذا اظهر قوله وايده الفاضل الشارح بان الصواعق على ما حكى الشيخ نشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجر تارة فلو كانت مادتها النار لما اختلف هذا الاختلاف بل كانت مادتها الادخنة والابخرة التي هي مواد هذه الاجسام في معادنها انتهى وقيل انها رطبة لانها سهلة القبول للتشكل ويرد عليه انه على تقدير تسليم لعله لمخالطة الهواء ولا يدل على كون النار التي عند الفلك كذلك ولا يمكن ان يقال ان حرها ايضا لعلها لمخالطة الهواء والا لكانت اقل حرارة وليس لك ان تقول انها اسهل قبولا للتشكل من الهواء شفافة لا يمنع نفوذ الشعاع فيها والمراد النار البسيطة الصرفة وهي ما عند الفلك وانما حكموا بكون النار عند الفلك لما وجد من طلب هذه النار الموجودة عندنا وحركتها الى فوق مكان الهواء فحصل سواء من ذلك ان لها اصلا وموضعا هناك وايضا دل على ذلك ما وجد وا من حدوث ذوات الاذناب وما يشبهها هناك وكونها شفافة ظاهرة حيث لا يمنع نفوذ الشعاع ويكون ذلك لعدم الضوء واللون اصلا فتفسير الشفاف بما لا لون له ولا ضوء ليس بسهو على ما زعمه الشارح القوشجي مستندا بان الزجاج الملون شفاف حيث لم يمنع من نفوذ الشعاع فيه وذلك لان الزجاج الملون ليس بشفاف صرف بل يفعل ما فيه من لونه يمنع الشعاع الا نحو فتدبر قال الشيخ في الاشارات اعلم ان استضاءة النار الثابتة لما ورائها انما يكون لها اذا علقت شيئا ارضيا ينفعل بالضوء عنها ولذلك الصول الشعل وحيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح اخر ثم قال ويتبين من هذا ان النار البسيطة شفافة كالهواء واذا استحال اليها النار المركبة التي يكون منها الشهب استحالة تامة شفت فظن انها طفئت ولعل ذلك اسباب الطفوء ههنا احيانا عندنا كما اذا القينا شيئا في تنور مستعرضات النار فيه شفافة لقوتها فان البخرة تشتعل ثم تنطفي متحركة بالتبعية اي بتبعية الفلك بدليل حركة ذوات الاذناب الحادثة بقرب كرة الاثير حركة طولية موافقة للحركة اليومية وقد يشاهد لها مع تلك الحركة حركة خاصة ايضا سواء كانت طولية او عرضية لكنها مستقيمة وانما حكموا بكون حركة كرة الاثير هذه الحركة المستديرة بتبعية الفلك لما فيها من مبدأ ميل مستقيم كما نشاهد من النار الموجودة عندنا فلا يجامعه مبدأ ميل مستدير كما مر لها طبقة واحدة هي النار الصرفة البسيطة اعني الغير المخلوطة مع غيرها وما يخالط منها مع الهواء عدة في طبقات الهواء وقوله على الحالة المركبة ليها عطف على قوله لها طبقة واحدة وفي بعض النسخ وقوة على الحالة المركبة ليها وح يكون عطفا على قوله طبقة ولعل وما يقال من حديث سمندر لو صح فلعله لبطوء الانفعال كما في كثير من الجواهر المعدنية او لخاصية فيه فلا ينافي كلية الحكم والهواء حار الا ان الماء بالتسخين والتلطيف يصير هواء وما يحس فيه من البرودة انما هو لمجاورة الارض والماء والمخالطة مع الابخرة رطب بشهادة الحس شفاف وهو ظاهر له اربع طبقات الاولى هي المخلوطة بالنار

وتبلا شيء منها الادخنة الغليظة التي تقعقع وتتكون منها الكواكب ذوات الاذناب وما يشبهها من النيازك والاعمدة
وحيزها الثانية الهواء الصرف من الحرارة وتضمحل فيها الادخنة اللطيفة ويحصل منها الشهب الثالثة الهواء
البارد بما يخالطه من الابخرة الباقية على برودته لعدم وصول اثر الشعاع المنعكس من وجه الارض اليه الرابعة
الهواء الكثيف المجاور للارض والماء الغير الباقي على صرافته برودته المكتسبة لمكان الاشعة المنعكسة والماء بارد
رطب بشهادة الحس شفاف بطبيعته دون شفيف الهواء ولذلك يرى محيطا بثلاثة ارباع الارض تقريبا فان
كلا من العناصر على هيئة الاستدارة محيط بعضها ببعض فالارض كرة مصمتة وقد احاط البحر بها من ثلثة ارباعها
للماء فالماء على هيئة كرة مجوفة غير تامة قد قطع بعض جوانبها وملأته من الارض فمجموع الماء والارض معا بمنزلة
كرة واحدة تامة الهيئة له طبقة واحدة هي البحر المحيط بالارض ولم يبق على صرافته لنفوذ اثار الاشعة فيه ومخالطته
بالاجزاء الارضية وليس لها ما يميز بين ابعاضه بحيث يختلف في بعض الاحكام اختلافا يعتد به والارض باردة
لانها اذا خليت وطبيعتها ولم يفرض معها ما يبردها بالقسر او يسخنها كذلك بل ولو فرض ما يسخنها تسخينا قليلا
ظهر عنها برد محسوس ولذلك لو وضع حجر محموم في هواء طلق او قليل الحرارة جدا ومضى عليه زمان ما يحس منه
البرد لا سيما من باطنه اذا شق فاندفع ما قيل من انه لا دليل لهم على ذلك والتجربة لا تفي بذلك اذ لا تم خلو
الارض في زمان من الازمنة عما يبردها وفرض الخلو لا يفيد فتدبر وليس كما قيل انها يابسة لم يرد بها اذ لا وجه
لان تكون يبوستها على ما نوهم والا لكانت النار كثيفة يابسة بشهادة الحس ساكنة في الوسط باكونها بحيث ينطبق
مركز حجمها على مركز العالم فلانها لو لم يكن كذلك لكان مائلا اما الى احد الخافقين المشرق والمغرب واما الى احد سمتي
الرأس والقدم واما الى احد قطبي الشمال والجنوب واما الى غير هذه الجهات فعلى الاول يلزم ان لا يكون زمان ارتفاع
الكواكب وانخفاضها مدة ظهورها مثلا وبين لان دائرة نصف النهار المارة بسمتي الرأس والقدم المنصفة لزماني
الارتفاع والانخفاض لا يمكن ان تمر حينئذ بقطبي العالم فلا تنصف المدارات بل تقسمها قسمين مختلفين اعظمهما
ما يلي جهة الشرق ان كان ميل الارض الى جهة الغرب وبالعكس ان كان بالعكس وعلى الثاني يلزم ان لا يكون دائرة الافق
التي قطباها سمتا الرأس والقدم مارة بمركز الارض مارة بمركز العالم فلا تكون عظيمة فلا تنصف الفلك بل يقسمه
قسمين مختلفين اعظمهما ما يلي سمت الرأس ان كان ميل الارض الى سمت القدم وبالعكس ان كان بالعكس وعلى الثالث
يلزم ان لا ينطبق ظل الشمس في طلوعها وغروبها في يوم واحد عند كونها على معدل النهار بل يتقاطع [illegible]
على زاوية المقياس وعلى الرابع يلزم مع ما ذكر امكان انخساف القمر في غير مقاطراته الحقيقية للشمس واللوازم باسرها
باطلة كما يظهر لمن يعتبر الامور المذكورة فمركز حجم الارض هو مركز العالم واما انها مع كونها في الوسط ساكنة فيه
وليست بمتحركة حركة وضعية من المغرب الى المشرق لا بسبب حركة الفلك التي عمهم استناد طلوع الكواكب وغروبها [illegible]
في زمان واحد [illegible] بالعرض ولا يمكنهم اسناد الحركة اليومية الى الارض لفقد ما [illegible] فيها فاستدل
الحركة التي [illegible] الى الارض فلانها اذا تحركت كذلك فرضت الكواكب ساكنة في افلاكها او متحركة بحركة ابطأ منها
ظهر لنا منها كل ساعة من جانب المشرق ما يكون تحت [illegible] الارض واحتجبت عنا في جانب الغرب ما يكون ظاهرا
لنا هناك فلانها لو تحركت كذلك لكانت حركتها مستديرة [illegible] ان يكون فيها مبدأ ميل مستدير مع كونها ذات ميل مستقيم
وقد تبين امتناع ذلك واما ما قيل من انه لو كان [illegible] لوجب ان لا يقع المرمي في الهواء على موضعه الاول بل اما ان يقع في الجانب
الغربي منه [illegible] او يجب ان يكون حركة ما انفصل منها كالسهم والطائر التي جهة حركتها الابطأ والمخالفة فيها اسرع [illegible]

كما زعم بعض الاوائل ان شروق الكواكب وافولها بسبب حركة الارض حركة وضعية [illegible]

يجوز

يجوز ان يكون الهواء المتصل بالارض مع ما فيه متابعا لها كما يتابع الاثير الفلك فلا يلزم شيء من ذلك كذا قيل
المتن في التذكرة شفافة اي ما وجد ببسائطها وهو ما يلي المركز وحكي بعضهم انه قد حفر له قناة فخرج منها بئر ما
بحيث ثقلها وصل الى بئر من حيز ان يحس البصر فلا يرد ما توهمه الشارح القوشجي من ان الحكم بشفافية الارض ما في موضع
الا تحتها اذ لو كان ينفذ شعاع الشمس في الارض فاي شيء يحجب نورها عن القمر وحكم لا حاجة الى المنافاة من قبل طبقاتها
التام لما علمت طبقات الاولى الارض من الصرفة المحيطة بالمركز الثانية الطبقة الطينية وهي المجاورة للماء الثالثة
الطبقة المنكشفة من الماء وهي التي تحتبس فيها الابخرة والادخنة ويتولد منها المعادن والنباتات والحيوانات
وينقسم الى البراري والجبال وهي المعروفة بالربع المسكون المنقسم الى الاقاليم السبعة واما السبب في انكشافها فقيل
قيل هو انجذاب الماء الى ناحية الجنوب لغلبة الحرارة فيها بسبب قرب الشمس لكون حضيض الشمس في البروج الجنوبية
وكونها في القرب اشد شعاعا من كونها في البعد وكون الحرارة اللازمة من الشعاع الاشد الاقوى لا محالة وشان
الحرارة جذب الرطوبات وعلى هذا يمكن ان ينتقل العمارة من الشمال الى الجنوب ثم من الجنوب الى الشمال وهكذا
بسبب انتقال الاوج من احدهما الى الاخر ويكون العمارة دائما جنب اوج الشمس لئلا يجتمع في الصيف قرب الشمس
من سمت الرأس وقربها من الارض فيبلغ الحرارة الى حد لا تكاد تنبو الاحراق ولا البعدان في الشتاء فيبلغ البرد الى حد
النكاية والتفجيج وقيل بسبب كثرة الوهاد والاغوار في ناحية الشمال باتفاق من الاسباب الخارجة فتحدر المياه
اليها بالطبع وبقي المواضع المرتفعة مكشوفة وقيل انه بسبب تعلق عناية الالهية لضرورة احتياج الانسان
وغيره من الحيوانات ومادة لما يحتاج اليه من المعادن والنباتات واما انقسامها الى الاقاليم فبيانه انها لما لم يكن على خط
الاستواء وهو عبارة عن الدائرة الحادثة في سطح الارض بتوهم قطع معدل النهار اعني منطقة الحركة اليومية اياها
ولا على ما يدانيه شمالا وجنوبا عمارة يعتد بها لفرط الحرارة ولم يكن حوالي القطبين عمارة اصلا لفرط البرودة وقع
معظم العمارة في الربع المسكون بين ما يجاوز عشر درجات في العرض عن خط الاستواء الى ان يبلغ العرض قريب
ستين وقسموا هذا القدر سبعة اقسام في العرض حسب ما ظهر من تفاوت تشابه الاحوال في الحر والبرد فاعتبروا
في الطول الامتداد من المشرق الى المغرب وفي العرض تفاصل بنصف ساعة في مقادير النهار الاطول بعني نهار كون
الشمس في الانقلاب الصيفي فكل واحد من الاقاليم يحصر بين نصفي مدارين موازيين لخط الاستواء تسمى ما بينهما
الدقوق ولا تحد بكونها خطا فيه وهو الشمالي اضيق ومبدء الاقليم الاول حيث العرض اثنا عشر درجة وثلثا
درجة والثاني حيث العرض عشرون وربع وخمس والثالث حيث العرض سبع عشرون ونصف والرابع حيث العرض
ثلث ثلثون ونصف وثمن والخامس حيث العرض تسع وعشرون الا ثلثون والسادس حيث العرض ثلث واربعون وربع وثمن
والسابع حيث العرض سبع واربعون وخمس واخره حيث العرض خمسون وثلث ومنهم من جعل مبدأ الاول خط
الاستواء واخر السابع منتهى العمارة **المسئلة السادسة** في تركيب المركبات من هذه الاربعة وبيان حصول
المزاج منها ولهذه الاربعة اعتبارات منها انها اصول الكون والفساد لما ثبت من انقلاب بعضها الى بعض ومنها
انها اركان العالم اذ بتضادها انتظم العالم الجسماني ومنها انها تنحل اليها المركبات وبهذا الاعتبار تسمى عناصر ومنها
انها تتركب منها المركبات وبهذا الاعتبار تسمى اسطقسات على ما قال واما المركبات فهذه الاربعة اسطقساتها
وانما علموا ذلك من ان المركبات اذا حللت بالقرع والانبيق ظهر منها اجزاء ارضية ومائية وهوائية بخارية فهذه
ثلثة ولا بد من نار للنضج وهي الرابعة واما وجود النار فقط محسوس واما قيل من ان النار لا يمكن وجودها في المركب

اذا اختلطها بالاجزاء الارضية المائية سببا لتلطفها او جيب عنه بان حافظ التركيب يحفظها عن الانطفاء ومن
كون تحليل المركبات الى هذه الاربعة يظهر كون تركبها منها دون اى المركبات يعنى بحسب الاشخاص حادثة عن
تفاعل بعضها فى بعض لكونه مسبوقا بحركة واجتماع واما احدوث المركبات بحسب الانواع فيثبت باثبات حدوث الا
كلها ثم اشار الى كيفية التفاعل وبيان ذلك ان فى كل عنصر مادة وصورة وكيفية والفاعل لا يمكن ان يكون هى
المادة لانها منفعلة محضة كما مر ولا ان يكون المنفعل هى الصورة لان شانها الفعل والتاثير لا القبول والانفعال
فبقى ان يكون الفاعل اما الصورة او الكيفية والمنفعل اما المادة او الكيفية لكن لا فرق بين فعل الصورة والكيفية
هيهنا الان فعل الصورة فى غير مادتها لا يكون الا بتوسط الكيفية وهذا معنى قوله منفعل الكيفية اى لا بد من
فعل الكيفية واذا كان فعل الكيفية مما لا بد منه فالمنفعل لا يمكن ان يكون هو الكيفية نفسها لان الفعلين ح ان
كانا معا يلزم اجتماع الفاعلين فيلزم اجتماع الفعل والانفعال من جهة واحدة وان كانا على الترتيب يلزم ان يعود
المنفعل المغلوب فاعلا غالبا فتعين ان يكون المنفعل هو المادة لكن معنى انفعال المادة هيهنا هو استحالتها
فى كيفيتها وهذا معنى قوله فى المادة فتنكسر صرافة كيفيتها فان قلت ما ذكره هيهنا مخالف لما قال فى شرح الاشارات
من ان العناصر اذا امتزجت تفاعلت فلا يمكن ان يفعل كل واحد منها فى الاخر من حيث ينفعل عن ذلك الاخر لان
الفعل ان كان متقدما على الانفعال صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه ان كان متاخرا صار المغلوب غالبا على
غالبه وان حصلا معا كان الشئ الواحد غالبا ومغلوبا معا عن شئ واحد وكلها محال فاذن يفعل كل واحد منها
بصورته وينفعل فى كيفيته ولا يمكن العكس لان الانفعال فى الصورة يقتضى الانفعال فى الكيفية الصادرة عنها اذ
المعلول تابع لعللها ولا ينعكس بل انما تكسر الصورة تنكسر الكيفيات انتهى فجعل هناك الفاعل هو الصورة و
المنفعل هو الكيفية وهيهنا الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة على انه يلزم هيهنا امر اخر وهو انه جعل
المنفعل هو المادة فى كيفيتها ولا فرق بين انفعال المادة فى الكيفية فيلزم كون الكيفية فاعلة ومنفعلة قلت اما
المخالفة فتندفع بما ذكرنا من انه لا فرق بين فاعلية الصورة وفاعلية الكيفية قلت اما المخالفة فتندفع بما
لكون فعل الصورة فى غير مادتها بتوسط الكيفية وكذا لا فرق بين انفعال المادة وانفعال الكيفية وقد صرح
بذلك فى شرح الاشارات حيث قال وهيهنا بحث ثم حكمتم فيما مران الصورة انما تفعل فى سائر المواد بتوسط الكيفيات
الفعلية وهيهنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات منفعلة فقد ناقضتم كلامكم بوجهين احدهما انكم جعلتم الصورة
فاعلة والثانى جعلتم الكيفيات الفعلية منفعلة والجواب انا لم نجعل الكيفيات نفسها منفعلة بل المنفعلة هى
المادة ولكن انفعالها هى استحالتها فى تلك الكيفيات ثم لم نجعل الصور فاعلة فى غير موادها الا بتلك الكيفيات
انتهى وهذا اعنى توجيه ما ذكره هيهنا بما يطابق ما ذكره فى شرح الاشارات وهو مذهب الحكماء وان كان خلاف
الظاهر فان كان ظاهر كلامه هيهنا انه اختار مذهب الاطباء من كون التفاعل بين الكيفيات لعدم قولهم بالصور النوعية
كما صرح به فى شرح المقاصد الا انه مما لا بد منه كما ستعلم واما الاخر فلا منافاة بين كون الكيفية فاعلة من جهة الصورة
ومنفعلة من جهة المادة فهذا هو مال كلام المص فى الكتابين وهذا هو المنسوب الى بعضهم من ان المحيص هيهنا بالتزام
جواز كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة من جهتين غالبة من جهة الصورة الفاعلة ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة
فان قلت الصورة انما تفعل بكيفيتها فهى لم تفعل ما لم تكن كيفيتها غالبة فلو توقف كون الكيفية غالبة على كون
الصورة فاعلة لزم الدور قلت انهم انكسار الكيفية ومغلوبيتها عبارة عن انعدام تلك الكيفية وحدوث كيفية فى

في المادة اضعف منها فلا يتصور كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة من جهتين فلذلك ثم ان فاعلية الصورة في غيرها
يتوقف على قابلية الكيفية بل يتوقف على وجود الكيفية لتعد مادة الغير لقبول فعلها فكل من الكيفيتين تعد مادة
الاخرى في زمان واحد فان تم الاستعداد ان تنعدم الكيفيتان وتتكيف المادتان بكيفيتين اخريين فالفاعلية الحقيقية
انما هي للصورة والمغلوبية للمادة والاعداد ثم الانعدام للكيفية على ما هو شأن المعد فالفعل المنسوب الى الكيفية ليس الا
الاعداد فظهر انه لا مخلص عن ورود اشكال اجتماع الفعل والانفعال او صيرورة المغلوب غالبا الا بالقول بفاعلية
الصورة وح يمكن اختيار كل من الشقين في الاشكال اعني كون الفاعلية معا بتقرير ما عرفت وكونهما على الترتيب بقولنا
بغيره لانه انما يلزم صيرورة المغلوب غالبا في الاعداد انما ذلك فيما هو فاعل على الحقيقة فيجوز ان ينكسر الكيفية اولا
بغير معدة لانكسار الكيفية المنكسرة التي كانت معدة لانكسار الاولى وسيجيء لذلك في كلام الشيخ في ابطال مذهب المحققين
ويمكن ان يكون هذا المراد من اختيار الشيخ في دفع الاشكال ان الكاسر هو اصل الكيفية والمنكسر سورة الكيفية اعني ان يكون مراده
هو الاعداد لا الفاعلية الحقيقية ينبغي ان يحقق هذا المقام الذي هو من مزال الاقدام واما ما قيل من انه ...
للبسيط فاعلية هيهنا لان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسرت الحرارة والبرودة وحصل هنا كيفية متوسطة
بينهما وليس هناك صورة معينة فتعين ان يكون الفاعل هو الكيفية فجوابه على ما في شرح المقاصد هو ان الصورة
المنكسرة هيهنا المائية بتوسط الحرارة العارضة فان من قواعدهم ان صورة كل عنصر تفعل في مادته بالذات وفي غيرها
بتوسط الكيفية سواء كانت ذاتية او عرضية ثم انهم اعتبروا في هذا التفاعل تصغر اجزاء العناصر ليتم تماسها كما اشرنا
اليه لان تأثير الجسم لا يمكن بدون التماس كما ذهب اليه بعضهم اذ التماس ليس بشرط في تأثير الاجسام كما في تسخين الشمس
الارض وجذب المغناطيس الحديد بل لان التفاعل لحصول الامتزاج لا يكون الا بطريق المماسة ولذلك كلما كان
التصغر اكثر كان الامتزاج اشد لكون المماسة اتم هذا واعتبروا ان يكون هذا التفاعل الذي هو سبب المزاج من
العناصر الاربعة لان كلا منها قابلة لا يتم بدونها امر الكيفية المتوسطة المتشابهة المسماة بالمزاج على ما قال ويحصل
كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج ولهذا نرى المركب من الماء والتراب لا يترتب عليه آثار الامزجة وهذا اشارة
الى تعريف المزاج انما اعتبروا فيه التشابه والمراد منه ان يكون الحاصل في كل جزء من الاجزاء المركبة او البسيطة للمزاج
مماثل الحاصل في الجزء الاخر ويساويه في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان الجزء الناري كالجزء المائي في الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي والارضي لكون هذا المعنى معتبرا في حقيقة المزاج اذ لو اختلفت الكيفيات
في اجزاء الممتزج حقيقة وكان التشابه في الحس لشدة امتزاج الكيفيات العنصرية الباقية على حالها لما كان هناك
فعل وانفعال ولم يتحقق كيفية وحدانية بها يستعد الممتزج لفيضان صورة من الصور التركيبية التي فلم ترتب الآثار
اليها واما اعتبار التوسط فيه والمراد منه ان يكون نسبته الى كل من الكيفيتين المتضادتين متقابلتين بمعنى ان يستسخن بالقياس
الى الجزء البارد ويستبرد بالقياس الى الجزء الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة فللاحتراز عن توابع المزاج كالالوان والطعوم
والروائح والمراد هو توسط ما كما صرح به الشيخ في الاشارات قال المص في شرحه اي اذا كان الحار مثلا عشرة اجزاء ولكنها
حصة كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى الحرارة منها الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين فلا يكون الكيفية متوسطة
على الاطلاق ولا تماما بل توسطا ما هذا مع حفظ صور البسائط اشارة الى رد مذهب جماعة نقله الشيخ حيث قال في
طبيعيات الشفاء لكن قوما من المتشبهين بالمتفلسفة ... مذهبا عجيبا وقالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها
عن بعض تأدى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورة الخاصة ويلبس صورة واحدة ...

واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها وذات الجملة وبرهانا للممتزج يستعد بذلك لقبول الصورة النوعية التي للمركبات ومنهم من جعل تلك الصورة صورة اخرى صورة من النوعيات ثم رد هذا المذهب بوجهين

الاول قوله لو كان هذا الرأي حقا لكان المركب اذا تسلط عليه النار فعلت فيه فعلا متشابها فلم يكن القرع و الانبيق يميزه الى شئ قاطر متبخر لا يثبت على النار البتة والى شئ ارضي لا يقطر البتة فانه ان كان كل جزء منه كالآخر تساوي الاستعداد في جميعه اوان اختلف يعني ان يكون اختلافه بالاشد والاضعف حتى كان بعض الاجزاء اشد استعدادا وبعضها ابطأ استعدادا ومع ذلك فانما كان يكون ذلك فيها وهي متلبسة صورة واحدة لا تمايز بينها بل لا بد من تمايز وذلك التمايز لا يخ اما ان يكون باموره عرضية او صور جوهرية فان كانت امورا عرضية فاما ان تكون من الاعراض التي يلزم طبيعة الشئ او من الاعراض الواردة من خارج فان كانت من الاعراض التي يلزم طبيعة الشئ فالطبايع التي يلزم منها اعراض مختلفة مختلفة وان كانت من اعراض وردت عليها من خارج فاما ان يكون الاجزاء الارضية مثلا يقتضي في جبلته لذلك ان يكون لها عند الامتزاج خاصية استعداد لقبول ذلك وخاصية استعداد لحفظ ذلك ليس لتلك الغير فيها وذلك الاستعداد اما ان يكون امرا جوهريا متمايزا بالجوهر فيكون البسائط متميزة في المركب بجواهرها او امرا عرضيا فيعود الكلام من راس واما ان لا يكون الاجزاء الارضية مثلا يقتضي في كل مركب مثل ذلك التركيب ان يكون اذا امتزجت يلزمها من خارج بل ذلك قد يتفق في بعضها اتفاقا ولو كان كذلك لكان ذلك لا يكون كل مثل ذلك التركيب موجبة لاختلاف ذلك التميز وكان يمكن ان يوجد من اللحوم لحم في موضع يقطر كله او يرسب برسوب كله ولا يقطر وكذلك كان يجب ان لا يكون الخليل مغتذيا للحيوانات والنباتات باقيا مادة وابقا مادة اخرى اما المتخلل الرطب وابقا اليابس والوجه الثاني قوله ثم لننظر ان هذه العناصر اذا اجتمعت فالتي يبطل صورها الجوهرية ولا يخ اما ان يظن ان النار مثلا يبطل صورة الارض او شئ خارج عنها يكون ذلك الشئ شأنه ان يبطل صورتها اذا اجتمعت فان كانت النار تبطل صورة الارض فاما ان يكون مبطلة لصورة الارض وهي موجودة او مبطلة وصورتها معدومة فان ابطلت والنارية معدومة فيكون باطلها للصورة الارضية عدم النار او مع عدم النارية وعدمها بينها في هذا الموضع ايضا انما هو بسبب لا يعود الكلام في ذلك هو الكلام بعينه واما يكون شئ آخر خارج هو الذي يبطل صورة كل واحد منها اذا اجتمعت فان كان يحتاج في ابطال الصورة النارية مثلا واعطاء الصورة الاخرى الى الارض والارض موجودة او الارض معدومة فقد دخلت الارض في هذه المعونة وعاد الكلام من راس وان كان لا يحتاج فلا حاجة الى المزاج في سلب الصورة النارية واعطاء الصورة الاخرى بل البسيط يجوز ان يكون عنه الكائنات بلا امتزاج ثم قال فاما الاستحالة فلا يلزم فيها مثل هذا القول فان النار مثلا اذا كانت علة لتسخين مادة الارض كانت علة وهي نار بالفعل فيكون فاعلة لهيئته ومنفعلة بمادته ويكون الهيئة عندما تنفعل المادة موجودة والمادة عندما ينفعل موجودة فلا يعرض فيها هذا الشك انتهى كلام الشفا وهذا ما وعدنا الشرح في تفاسير الشفا انما اشار في الاشارات الى هذا المذهب ورده بقوله واذا امتزجت لم تفسد صورها والا فلا امتزاج فنقل الامام في شرحه المذهب المشار اليه عن الشفا ولم يلتفت الى الجوابين المذكورين فيه بل فسر قول الاشارات فلا امتزاج بانه لا امتزاج بل موت وفساد وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات واعتباره انما صار كذلك انهم قد اعترض عليه بانه يلزمه ان هذا القائل ان الموجود في جميع الامتزاجات يجعل الحالات المسندة الى الصور المركبات كون وفساد الصور الممتزجات وحدوث صورة الاسطقسية الكيفيات وهو متوسطة بينها على ما ذكره هو ولقوله

في كل مثل ذلك التركيب
ان يكون اذا امتزجت
يعرضها من خارج واما
مثل ذلك العارض او لا
يقتضي فان كانت يقتضي

وبعض يجوز موجودة
منها وانا نقضت لانها
ايضا تقبل البرد بمادتها
من الارض بالفعل

مراد

مراد الشيخ ليس ذلك بل مراده هو الاشارة الى الجواب الثالث من الجوابين اللذين نقلناهما من الشفا اعني قوله وان كان
لا يحتاج فلا حاجة الى المزاج في سلب الصورة النارية واعطاء الصورة الاخرى بل البسيط يجوز ان يكون عنه
الكائنات بلا امتزاج فان هذا هو مناط الجواب الثالث اى فلا حاجة الى امتزاج بين العناصر فليتدبر ثم قال في الشفا
لكن من الامور المشكلة التي بالحري ان يورد شكا يؤيد هذا المذهب المحدث هو انه ان كان الممتزج لا يتغير جواهر
بسائطه وانما يتغير كما لانها فيكون النار موجودة فيه ولكنها مبردة قليلا والماء موجودا ولكنه مسخن قليلا ثم
يستفيد بالمزاج صورا زائدة على صور البسائط وتكون تلك الصور ليست من الصور التي لا تنسب في الكل من الصور
الاجتماعية مثل صور التأليف كالاشكال والاعداد فان المغناطيسية والجمية مثلا ليست من الصور التي تكون من هيئة
اجتماع آحاد حتى تكون للجملة ولا للواحد من آحاد الجملة بل هي سارية في كل جزء فالجزء الموجود من الاسطقسات في المركب
وهو نار مستحيلة ولم تفسد فقد اكتسب صورة الجمية فيكون من شأن النار في نفسها اذا عرض لها نوع من الاستحالة
ان يصيرها وكذلك كل واحد من البسائط ولا يمنعها عن ذلك صورها فيكون من شأن البسائط ان يقبل صورة هذه
الانواع وان لم تتركب فنقول ليس اعتراض هذه الشبهة على احد المذهبين اولى من اعتراضها على المذهب الآخر فان حصلنا
هذا المذهب يقتضي ان اجتماع العناصر وحصول الفعل والانفعال شرط في ان يخلع صورها وتلبس الصورة
التركيبية ولولا ذلك لما كان لتركيبها فائدة يحتج من ذلك الى ان تلك الاستحالة اذا عرضت للمفرد منها قبل المفرد وحده
تلك الصورة فان كان لا يقبلها الا ان تلك الاستحالة لا يحصل فيها الا ان يتصغر اجزاؤها ويجاورها على وضع متفعلة
على اوضاع مخصوصة وان يكون تلك الصورة مستحيلة ان يستحفظ الا بتلك المجاورة وان الصورة لا تحل مادة
لا يستحفظها او نحو هذا من العلل فهو جواب مشترك للطائفتين انتهى ملخصا وقد سبق في مباحث المكان كلام يتعلق
بما له تعلق بهذا الكلام واعلم ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة وهو خلاف القول بالكمون فان
الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تهبط عن الاثير بل تكون هناك وكان في المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس
واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا
يوجد منها شيء صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع كنوعية وانما تسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض
لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس بعدما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث
بل على انه برز ويكمن منها ما كان بارزا فيصير مغلوبا غائبا بعدما كان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان الظهور
ليس على سبيل بروز بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة
له والمذهبان مشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحار نار يخالطه وتفترقان في ان احدهما
يرى ان النار برزت من داخل الماء والاخرى ترى انها وردت عليه من خارجه انما دعاهم على ذلك الحكم بامتناع
كون شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا آخر كذا في شرح الاشارات مطابقا لما في الشفا ثم قال في الشفا فالسبب في غلطهم
هو ظنهم انه اذا كان مسلما ان الشيء لا يكون عن لا شيء فقد صح ان كل شيء يكون عن مشابهه في الطبع وانه اذا كان مسلما
ان لا شيء لا يكون موضوعا لشيء استحال ان يكون الشيء عن لا شيء اما الاول فلنضعه مسلما فيجوز ان يكون الشيء لم يكن
عن لا شيء ولكن يكون عن شيء ليس مثله في النوع ولا مشابها في الطبع قال واما المقدمة الاخرى وهي انه لا شيء لا
يكون موضوعا للشيء فهذا اذا قيل الحركة منه وهو موجب منه واما اذا كان الموضع ان الشيء كان عن لا شيء بعده لا
شيء لم يصر لا شيء موضوعا للشيء والاولى ان يقال لا امر يحتاج لاجله هذه الشبهة بعد ما في الشيخ نسب في الاشارات

على قياس المذهب الأول بما شرحناه أن النار الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا وتبقى في ظاهر جمرها وباطنها لا يمكن
أن تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون فيه محرقة إياها بل لو لم يكن في الغضا إلا النارية الباقية
الفاشية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز إذ هو شفاف
لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والإحساس بما في باطنه واعترض عليه الإمام بأن حرارة الأدوية الحارة كالفربيون
إنما تكون لكثرة الأجزاء النارية فيها مع أنها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز أن يكون ههنا مثله فإن
قيل ليس فيها أجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية كان قولا بأنها تسخن بالخاصية لا بكيفية
وهذا خلاف ما قاله الأطباء وأجاب عنه بأن الأجزاء النارية التي في الفربيون ربما لا تظهر للحس لكونها منكسرة
الكيفية بالمزاج فإن قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم والأولى في الرد على بطلان المذهب أن يقال في بحثنا أمور من المشاهدات
الأولى أن السخونة تحدث بالحركة العنيفة فيما يغلب عليه أحد العناصر الثلاثة الباقية من غير سخونة أو برودة فيه يمكن
نفوذها في المنفرج كالمحكوك وهو الشيء اليابس الصلب الذي يماس مثله مماسة عنيفة كخشبتين يابستين فإن المحكوك
منها يحمى بل يحترق من غير نار وهو ما يغلب عليه الأرضية وكالمتخلخل وهو الذي يجعل قوامه بالقسر رقيقا متخلخلا
كهواء الكير بإلحاح النفخ فيه ومنع الهواء الخارج من الدخول عليه فإنه يسخن لا محالة لأن الحركة الشديدة المقتضية لرقة
القوام وتخلخله يقتضي السخونة أيضا وكالمخضخض وهو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فإنه
يسخن أيضا الثاني أنا إذا نعمد إلى المتشابهين إناءين أحدهما مستحصف مستحكم الجرم كالنحاس مثلا
والثاني متخلخل أي مشتمل على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار وفشوها في المنافذ
لوجب أن يسخن الذي في المتخلخل قبل الآخر لسهولة النفوذ فيه دون الآخر وليس الأمر كذلك الثالث أن الإناء المصمت
المقلوع يجب على تقدير هذا المذهب أن يمنع عن تسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول شيء فيه إلا بعد تفتيح
شيء يعقل فيه منافذ التداخل محال وليس كذلك الرابع القمقم الصياح إذا ملئ ماء وسد رأسها سدا محكما ووضع
نار قوية فإنها تنشق بعد صيرورة أكثرها نارا وصيحة عظيمة هائلة لحدوث السخونة والنار في داخلها مع
امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا الخامس أن الجمد يبرد ما يوضع فوقه
والأجزاء الباردة لا تتصعد بالطبع بل تنزل ولا ماس هناك فإذن هو للاستحالة المسئلة الرابعة في الأمزجة
إن اختلاف المركبات أجناسا وأنواعا بل أصنافا وأشخاصا إنما هو لاختلاف الأمزجة التي بها تستعد الممتزجات
لفيضان صورة من واهب الصور جل فضله وأشار إليه بقوله ثم تختلف الأمزجة في الاعتدال بحسب قربها وبعدها
من الاعتدال مع عدم تمامها بحسب الشخص بيان ذلك أن المركبات التامة أعني ما لها صورة حافظة للتركيب إما ذو صورة
لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية نامية مولدة للمثل لا حس ولا حركة إرادية له ويسمى نباتا
وذو صورة هي نفس غاذية نامية مولدة للمثل حساسة متحركة بالإرادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور
كمالات أول مختلفة فإن الكمال ينقسم إلى منوع موصوف كالإنسانية وهو أول شيء يحصل في المادة وإلى غير منوع
موعرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الأول فهذه الصور كمالات مختلفة الآثار ويسكن الأخرى
ما يحصل من النبات ومن الحيوان ما يحصل من ... وكل واحد من هذه الثلاثة جنس لأنواع لا يحصى بعضها
فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على أصناف وكل صنف على أشخاص لا يحصى مثلها بحيث لا يشبه إنسان من الأنواع ولا
من الأصناف ولا من الأشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى ولا بسبب الجسمية فإنهما مشتركان ولا بسبب المبدأ

المفارق فلذا كما سبيتن هو حق لحكة الذات متساوى النسبة الى جميع الماديات فتوارد بسبب امور مختلفة فى المبدأ

معدا الصورة الجسمية هى هذه الصور الاربع النوعية التى اجسامها مواد المركبات كما مر والاختلاف لمبدئية

هذه الصور بانفسها لان الاختلاف الذى يكون بسببها الا زيد على اربعة فتوارد بحسب احوالها فى التركيب

وفيما يعرض بعد التركيب باختلاف مقادير الاسطقسات فى القلة والكثرة بقياس بعضها الى بعض اختلافا لا نهاية

له ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك بحيث فتلك الاختلافات لغير المتناهية هى اسباب اختلاف

المركبات كذا فى شرح الاشارات ثم نقول تلك الاختلافات اعنى اختلاف مقادير الاسطقسات انما يجعل اسباب الاختلاف

المركبات لانها اسباب لاختلاف الامزجة لان المزاج هى الكيفية المتوسطة بين كيفيات تلك المقادير ثم اختلاف

الامزجة سبب لاختلاف المركبات لكون المزاج معدا لفيضان الصورة التركيبية على الممتزج وبناء ذلك الاعداد

على ما فى شرح الاشارات هو ان انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية نسبة ما لها

الى مبدئها الواحد وبسببها استحق ان يفيض عليها صورة او نفس يحفظها فكلما كان الانكسار اتم كانت النسبة

اكمل والنفس الفائضة بمبدئها اشبه ومعناه ان اجتماع تجامع الكثرة فى وحدة تشبه زائدة لتلك الكثرة على ما كان

لكل واحد من تلك الكثرة مع المبدأ ولا تحوز هذه النسبة الزائدة اتم واكمل من التى لكل منها وهذه الاتمية مختلفة

اختلاف تلك الواحدة فى الشدة والضعف فكلما كانت الوحدة اتم وذلك بان يكون الانكسار كانت المناسبة اتم

فيكون الصورة الفائضة بحسبها اكمل فان يرد ما اورده المحقق الدوانى من ان هذه الوحدة لو كانت مستندا عند الا

المذكورة لكان استنادها الوحدة المحققة فى كل عنصر على حدة اكمل واولى لان وحدتها اكمل والبتين ومع ذلك فقد

اجاب عنه سيد المدققين بمنع الاولوية اذ لا وحدة هناك كيف وكل عنصر مشتمل على كيفيتين هذا قال الشيخ فى

الاشارات مطابقا لكلام الفارابى انظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق اصولا ثم خلق منها امزجة شتى واعد كل مزاج لنوع

وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان

لتستوكره نفسه الناطقة واعترض الامام على قوله واقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان بان المباحث الطبية

شهدت بان اعدل الاعضاء جلد الاصابع وبعدها من الاعتدال القلب فكان ينبغى كونه اعدل الامزجة على الاطلاق

فان الاعضاء من حيث هى اعضاء ابعد من الاعتدال لغلبة الجوهر لتقليل الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء

بل هو مزاج الارواح التى تقرب الاجرام الثقيلة والخفيفة منها من التساوى وهى اول شئ تتعلق النفوس به ثم ان تلك

النفوس محتاج بسبب محافظة تلك الارواح لكمالها الشخصى والنوعى اولا الى عضو يحصر تلك الارواح ويمنعها عن

التفرق هو القلب ثم الى عضو يغذيها هو الكبد ثم الى عضو يعدها لان يصير مبدأ الحس والحركة هو الدماغ ثم الى سائر

الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها فى افعالها المختلفة المترتبة الى ان ينتهى الى جلد الانملة وهو ثم فيتم جميع ذلك

الشخص على التفصيل المذكور فى كتب الطب انتهى فان قلت قد صرح الشيخ فى مواضع من كتاب القانون ان الروح القلب

اعدل فى البدن كان ابعد الاعتدال الى الاعتدال يعول بها بالخفيف والثقيل بها الى التساوى مما ينبه على الحق

الجواب ان كلام الشيخ فى الاعتدال النوعى المشهور فان معلق المتعلق ما يكون حجم البدن فوجوده ان لمطلق

التدبير والتصرف وذلك لم يتم الا باعضاء البدن فالمزاج المعد لفيضان النفس ليس مزاج عضو من الاعضاء بل هو

مزاج جميع البدن اعنى امزجة الاعضاء وذلك المزاج اقرب الى الاعتدال من امزجة الانواع واما ان اول تعلق النفس

بالروح او القلب فذلك هو بحث آخر وانما ذهبوا اليه لان تعلق النفس للاستكمال والاستكمال به انما يكون بالاعمال

عليها وادبهم للبيان الاعضاء مما يتعلق بها النفس اولا والمزاج المستعد لفيض الصورة الجوانية وفضله عن ح

ان يجاب قوله وليس فيه ح والضما الى الذى يعد عنصر صارت سبب الفيض الصورة من واهب الصور فلحصول صورة اخرى يحتاج الى وحدة اخرى وهى لا تحصل الا باجتماع العنصريات وحصول المزاج فى المركبات

والحركات الصادرة من الارواح التي منشاؤها القلب قلنا اما المنافاة فتندفع بان يعني كون حرارة القلب غالبة انها
غالبة على حرارة سائر الاعضاء لا انها غالبة على البرودة التي في القلب لينافي القول بكون الخفيف والثقيل متقاربا
من التساوي كيف ولو كان كذلك لم يكن الاجزاء الباردة في القلب اكثر من الاجزاء الحارة مع غلبة الارضية فيه واما
الجواب فهو الذي اشار اليه الشارح كما لا يخفى على المتأمل وكون متعلق النفس اولا هو الروح لا ينافيه وليس في ذلك
اخر بل اشارة الى تفصيل تعلق بمجموع البدن اجمالا فليتدبر جدا وان كان لكل نوع طرفا افراط وتفريط
اشارة الى ان امزجة كل نوع من المركبات وان كانت غير محصورة بحسب الاشخاص لكنها محصورة بين طرفي افراط وتفريط
اذا خرج المزاج عنهما لم يكن مزاجا لذلك النوع بيان ذلك ان لكل نوع مزاجا مناسبا لاثاره وخواصه المطلوبة منه لكن
ليس لهذا المزاج حد معين لا يتجاوزه الى جانبيه اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان مثلا على امزجة متساوية في
الحرارة وسائر الكيفيات كيف والشخص الواحد يتفاوت مزاجه في الكيفيات المتقابلة بحسب الاسنان المختلفة بل لكل نوع من
المركبات له مزاج محصور بين طرفين اذا جاوزهما هلك مثلا مزاج الانسان يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لو تجاوز
لم يكن مزاج الانسان بل ربما كان مزاج نوع اخر كالاسد كذا يحتمل نقصان الحرارة الى حد معين لو تجاوزه كان مزاج نوع
اخر كالثعلب فلو حصل شيء من هذين المزاجين للانسان هلك وهكذا في سائر الكيفيات فحينئذ الاعتدال يعني ما به
اختصاص مزاج كل نوع الطرفين يقع بينهما امتداد يسمى عرض المزاج النوعي وهو اي الامزجة بحسب الوقوع على الاعتدال
والخروج عنه اقسام تسعة لان مقادير الكيفيات المتضادة في المزاج ان كانت متساوية فالمزاج معتدل وهو
قسم واحد وان لم يكن متساوية فالمزاج غير معتدل وهو على ثمانية اقسام لان الخروج عن التساوي اما بكيفية واحدة
من الاربع وهو اربعة اقسام واما بكيفيتين غير متضادتين منها لامتناع الخروج بالمتضادتين وهو ايضا اربعة اقسام اخر
فالمجموع تسعة والمشهور ان المزاج المعتدل غير موجود كما يدل عليه كلام الاشارات المنقول من قوله وجعل الى(?)
من الاعتدال مزاج الانسان وقال العلامة في شرحه انما قال ذلك لان الاعتدال الحقيقي عند الاطباء غير موجود وهذا
من المصنف يدل على خلاف ما عنده(?) وعلى هذا يكون التقسيم الى التسعة بمجرد الاحتمال العقلي كما صرح به في القانون وبناء
على المشهور بان الاجزاء تكون متمايلة الميول الى الجهات فالكيفية [illegible] بعضها عن بعض فيتفرق قبل حصول
الفعل والانفعال المستدعي تماما الامتزاج وبانه لا يكون له مكان طبيعي لان مكان احد جزئيه ليس اولى به لعدم الترجيح لامتناعه
للزوم الخلاء بل حينئذ [illegible] الاول بمنع استلزام التساوي في مقادير الكيفيات التساوي في مقادير الميول لما
في مبحث المكان على انه ربما يحصل بقاء الاجتماع باسباب خارجة كاصل الاجتماع ومن الثاني بما مر انهم وقد يطلق
المعتدل على ما يوفر عليه من كيفيات العناصر كما انها القسط الذي ينبغي له ويليق بحاله ويعتد به الطب كالاول فانه
والمعتدل على الاول يكون مشتقا من التعادل بمعنى التساوي وعلى الثاني من العدل في القسمة وعند المصنف هنا
المعنى ايضا ثمانية اقسام وعلى هذا يكون الاقسام كلها موجودة فان قيل كون غير المعتدل بهذا المعنى موجودا [illegible]
لان كل مخلوق فله قدر من القسط اللائق به بحسب نوعه او صنفه او شخصه ضرورة والا لم يكن [illegible]
قلنا انما يلزم ذلك لو كان القسط اللائق بحال الشيء ما ان يكون به من قوامه ولم يكن مما يتفاوت ويحتمل الزيادة
والنقصان وهو ممنوع ثم [illegible] على حصول الغير المعتدل اللائق [illegible] ثمانية بان الخروج هنا بكيفيتين متضادتين
ممكن فيجوز بواحدة وباثنتين وبالثلث وبالاربع فالاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب اربع في حالتي الكيفية
في اثنين هما الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون حاصلة من ضرب ستة هي اعتبار كل من الاربع مع كل

من الثلث

من الثلثة الباقية في اربعة هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة كل منهما مع نقصان الاخرى والثالث اثنان وثلثون
حاصلة من ضرب اربعة في ثمانية هي اعتبار كل واحدة من نقصان اثنين اما مع المتضادتين من الباقيتين جميعا واما مع نقصانهما واما
من الباقيتين فقط في ثمانية هي زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلثة مع نقصان الاخريين والرابع ستة
عشر على عدد الحالات الممكنة وهي زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها او زيادة كل منها مع نقصان الثلثة الباقية
وبالعكس فهذه عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخريين وهذه ستة لان الاثنين اما الفاعلتان واما المنفعلتان
واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين واجيب بان الاعتدال الطبي في المزاج مبني على التناسب بين الكيفيات على
الوجه الذي ينبغي فاذا كان اللائق بحال المركب ان يكون مثلا حرارته ضعف برودته ورطوبته ضعف يبوسته فهذه
النسبة مادامت تكون محفوظة كان مزاجه معتدلا ولا يقدح في ذلك ان يكون الاجزاء الحارة مثلا عشرين والباردة عشرة
او الحارة ثلثين والباردة خمسة عشر الى غير ذلك مما وقع فيه تلك النسبة واذا امكن ان يتركب من نوع ذلك المركب فلا
يتصور فيه بزيادة الاجزاء الحارة والباردة كون المركب احر وابرد مما ينبغي لان كون الحرارة ضعف البرودة ان كان ثابتا
مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلا وان لم يكن باقيا معها فاما ان يكون الحرارة اقل من الضعف فيكون ابرد مما ينبغي او اكثر فيكون احر مما ينبغي
فظهر ان الخارج عن الاعتدال الطبي ثمانية كما ان الخارج عن الاعتدال الحقيقي كذلك **الفصل الثالث** في بعض احكام
الاجسام وهي احكامها العامة اي الاحوال التي تعرضها من حيث هي اجسام كما مرت الاشارة اليه غير مرة وفيه مسائل
الاولى في وجوب تناهي الابعاد وكون وجوب تناهي الابعاد من احكام الجسم انما هو بالنظر الى ان البعد المحقق بلا
خلاف هو البعد الجسمي بخلاف الخلاء والى هذا اشار بقوله ويشترك الاجسام كلها في وجوب التناهي اي تناهي ابعادها
فان التناهي وعدمه مما يعرضان بالذات للكم وبواسطته لغيره ونقل القول بلاتناهي الابعاد عن حكماء الهند وجماعة
من المتقدمين وابي البركات من المتأخرين وغيرهم من الحكماء والمتكلمين على امتناعه لوجوه الاول برهان التطبيق
وقد مر وتقريره ههنا انه لو كانت الابعاد غير متناهية فلنا ان نفرض خطا غير متناه من مبدأ معين ونفرض خطا
آخر غير متناه قبل ذلك المبدأ بذراع مثلا ثم نطبق الثاني على الاول فلا بد وان ينقطع الثاني والا يلزم ان يكون الناقص
مثل الزائد هو محال واذا انقطع الثاني يصير متناهيا والاول زائد عليه بمقدار متناه وهو ذراع فيكون الاول ايضا
متناهيا فيلزم تناهيهما على تقدير لاتناهيهما فيلزم اجتماع المتقابلين وهو محال وما يلزم منه المحال فهو ايضا
محال والى هذا اشار بقوله لوجوب اتصاف ما فرض له ضده اي ضد التناهي وهو عدم التناهي به اي بالتناهي
وهو متعلق بالاتصاف فيلزم اجتماع المتقابلين وذلك الوجوب انما هو عند مقايسته اي مقايسة هذا الذي
فرض له ضد التناهي اي هذا المفروض غير متناه بمثله اي بغير متناه آخر مع فرض نقصانه اي نقصان ذلك الآخر
عنه اي عن الغير المتناهي المفروض اولا الثاني البرهان السلمي وحاصله انه لو كانت الابعاد غير متناهية لامكن
انحصار الغير المتناهي بين حاصرين وهو محال بالبديهة وجه اللزوم على ما هو مذكور في الشفا هو انا نخرج
من نقطة خطين متباعدين كساقي مثلث فلا شك انهما كلما امتدا ازداد البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية كانت
زيادة البعد بينهما الى غير النهاية واورد عليه الشيخ في الشفا انه ليس اذا كان البعد دائما يزيد يجب ان يحصل هناك
بعد غير متناه بل يكون التزايد ذاهبا الى غير النهاية فكل زيادة فهي متناهية وكل بعد يكون متناهيا وهذا كما في
امر العدد انه يقبل الزيادة الى غير النهاية ويكون كل عدد يحصل متناهيا ولا يحصل عدد لا نهاية له لانه
لا يزيد عدد في التضاعف الغير المتناهي على عدد قبله الا بمتناه قال فهذا ما عندي وعسى ان يكون عند غيري

مقنع

محقق لبيان ذلك ثم قال فان اشتهى احد ان يتبين انه لا بد من بعد غير متناه بين الخطين فليس طريق البيان ما يقولون ما لم يحصل منه على وجه ولا يقدر ان غير ما يحصله بل يجب ان يقولوا هكذا الفرض بعدا بين نقطتين من الخطين متساو الى غير النهاية منه متقابلتين وليتصل بينهما بخط يكون وتر الزاوية القاطع فلان تقابل الخطين في زيادة البعد هو الى غير النهاية فاذا الزيادات على ذلك البعد موجودة بغير النهاية ويمكن ان يوجد متناهية ولا ان الزيادات التي يوجد على ما تحت تجتمع بالفعل فيما هو فوق مثلا ان زيادة الثاني على الاول موجودة للثالث مع زيادته فيجب ان يكون الزيادات الغير المتناهية موجودة بالفعل في بعد من الابعاد وذلك لان الزيادات بالفعل موجودة وكل زيادة بالفعل موجودة فهي في بعد لو احد فيلزم ان يكون بعد موجودة فيه زيادات غير متناهية بالفعل متناهية فيكون في ذلك البعد زايدا على المتناهي الاول بما لا نهاية له فيكون بعدا غير متناه لكنه اذا فصل على هذا الوجه كان الخلف ليس يحتاج فيه الى الحركة لان هذا الغير المتناهي لا يمكن ان يوجد الا بين الخطين فيكون متناهيا وغير متناه وهذا محال انتهى فقد زاد الشيخ على ما كان في الاصل امورا احدها تحصيل البعد الاصلي وذلك بفرض نقطتين متقابلتين ووصل بينهما بخط يكون وتر الزاوية القاطع وثانيهما اعتبار وجود الزيادات الغير المتناهية بالفعل على ذلك البعد وثالثها اعتبار كون تلك الزيادات بعدا واحدا وانما اعتبره ليظهر كون المشتمل على غير المتناهي منها غير متناه فانها لو كانت متباينة لم يظهر انه يصح ولم يعتبر كونها متزايدة لاشتمالها على التشابه فاذا ظهر الخلف في المتناه بكونه ذلك في المتزايدة اظهر ورابعها اعتبار اجتماع زيادة كل بعد مع زيادة بعد فوقه فلزم اجتماع جميع الزيادات المتناهية في بعد فوقها وبهذا اندفع عنه المنع الذي اورده هو على المقدمة لان كون كل زيادة في بعد فوقه يستلزم كون مجموع زيادات في بعد فوقها ولما كان جميع الزيادات الغير المتناهية مجموع زيادات وجب كونه بتمامه في بعد وذكر في الاشارات ان هذه الامور في المقدمات ثم ركب الحجة منها لكن لما كان هذا الحكم اعني كون كل مجموع في بعد ظاهرا في المجموعات المتناهية لاحاد دون المجموع الغير المتناهي لاحاد لمعارضة الوهم فيه العقل فقبل المنع بحسب الظاهر ولهذا قال الامام وجميع هذه المقدمات جلية الا مقدمة واحدة وهي قولنا ولما كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل حاصلا في بعد فان للمطالب ان يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان استمر البرهان والا سقط انتهى ولا ينفع في دفع هذا المنع ما قال المص ان الشيخ لم يجعل كون الكل حاصلا في بعد معللا بكون كل واحد حاصلا في بعد فقط بل جعله معللا بكون كل واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد بتمامه حاصلا في بعد استدل في الاشارات عليه بقوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزايد عليه امكان يعني لو لم يكن جميع تلك الزيادات في بعد كان ذلك لاجل ان يكون هناك بعد لا يكون ما فيه من الزيادة في بعد آخر فوقه بان لا يكون بعد آخر فوقه فيكون امكان الابعاد المفترضة بينهما محدودا بحد معين لا يمكن ان يوجد ما هو زايد منه وهو خلاف ما فرضناه في المقدمات هذا فان مثل هذه الحجة مبنية على فرض بعد هو آخر الابعاد وذلك لا يمكن الا مع فرض تناهي الامتداد بينا اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه بعد ثان يوجد بعده واخر الابعاد فاذن دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب فلنا الا نم كون الحجة موقوفة على فرض بعد هو آخر الابعاد بل هو موقوف على امكان فرض الامتدادين على الوجه المذكور وفرض جملة الابعاد الغير المتناهية وفرض جملة الزيادات الغير المتناهية وكل ذلك لا شبهة في صحته ثم يلزم بعد ذلك ان يكون تلك الزيادات الغير المتناهية موجودة في بعد واحد ويلزم كون هذا البعد آخر الابعاد

فاذا اتصل على ... [illegible]

كما لا يلزم كونه غير متناه ومحصورا بين حاصرين فكما لا يضرنا هذا لا يضرنا ذاك والحاصل انه فرق بين كون الحجة مبنية على فرض امر مستحيل لفرض الحجة وبين كون الحجة مستلزمة لامر منافى لفرضها والذي يضر الحجة هو الاول دون الثاني فان جميع الحجج الخلفية من هذا القبيل واعلم ان المؤنة كل المؤنة في تتميم هذا البرهان انما هو الزام كون بعد واحد مشتملا على الزيادات الغير المتناهية بحيث يحسم مادة الاوهام عنه وهذا قد استصعب على العموم غاية الاستصعاب ولو شئت نظرت الى شرح الاشارات والمحاكمات في هذا الباب وقد استقصينا الكلام في حواشينا على ذلك الشرح في كل فنون ولباب عندك ان ذلك التبيين بتلك المثابة فان بعد فرض كون الابعاد والزيادات بعد واحدا الى غير النهاية غير متناه بالضرورة هذا ثم انه لاجل عظم هذه المؤنة تصرفوا في هذا البرهان واخترعوا براهين اخر يقرب منه لتخفيف المؤنة فاول من تصرف فيه وخصصه هو صاحب الاشراق في المطارحات ففرض بعدا بين الخطين بقدر امتدادهما فلو امتدا الى غير النهاية امتد البعد بينهما الى غير النهاية بالضرورة ولما كان في امكان ذلك المفروض نوع خفاء او سلوك طريق يوجب كون زاوية مبدأ الخطين ثلثي قائمة ليلزم في ذلك اللزوم تساوي الزاويتين الحادثتين من الخط الواصل بين كل نقطتين متقابلتين من ساقي المثلث ولزوم كون زوايا المثلث متشابهة لفا ثمتين فيلزم كون كل من الزاويتين ثلثي قائمة ويلزم من تساوي الزوايا تساوي الاضلاع كل ذلك كما بينه فلابد من فاخترع البرهان الترسي وتقريره انا نخرج من مركز جسم متشكل كالترس ستة خطوط قاسمة له الى ستة اقسام متشابهة فيكون كل من الزوايا الست ثلثي قائمة لان مجموع البعد المحيط على كل نقطة منقسم الى اربع قوائم فاذا قسم ستة اقسام متشابهة يصير كل قسم ثلثي قائمة وكذا كل من الزاويتين الحادثتين من الخط الواصل بين الضلعين كما مر فيصير كل منهم مثلثا متساوي الزوايا والاضلاع ويلزم من امتداد الضلعين الى غير النهاية امتداد بعد ما بينهما الى غير النهاية مع كونه محصورا بين حاصرين وعلى هذا البرهان حمل الشارح القديم والمحشي الشريف قوله ويحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه اي بعد ما بينهما مع ونحو انضاف الثاني اي ما اشتملا عليه براي ما بينما هو ذلك بجعل الزاوية على زاوية تكون بمقدار ثلثي قائمة ولا يخفى بعده والظاهر ان هذا مفهوما خر في البرهان السلمي وبرهان اخر ينبغي ان يسمى برهان حفظ النسبة وتقريره ان كل زاوية لضلعيها نسبة ما الى بعد بينهما وتلك النسبة محفوظة بالغا ما بلغ يعني اذا امتد عشرة اذرع وكان بعد ما بينهما ذراعا فاذا امتد عشرين ذراعا كان بعد ما بينهما ذراعين واذا امتد ثلثين كان ثلث اذرع وهكذا ولا شك ان بعد ما بينهما متناه لكونه محصورا بين حاصرين فاذا ذهب الضلعان الى غير النهاية يلزم ان يكون نسبة المتناهي اعني الامتداد الاول وهو عشرة اذرع في هذا الفرض الى المتناهي اعني البعد الاول وهو ذراع بالفرض كنسبة غير المتناهي اعني الضلعين الذاهبين الى غير النهاية الى المتناهي اعني بعد ما بينهما هف والعجب ان صاحب المواقف اورد هذا الذي ذكره المص بعبارة اخرى فقال الرابع نفرض مثلثا كيف نقول فلا انفراج اليها نسبة محفوظة بالغا ما بلغ فلو ذهبا الى غير النهاية لكان ثمه بعد متناه نسبته الى غير المتناهي نسبة المتناهي الى المتناهي انتهى والظاهر انه قد اخذه من كلام المص وقد شرحه المحقق الشريف بما ذكرناه في شرح كلام المص زاعما انه تلخيص فعله صاحب المواقف للبرهان السلمي ولم يتفطن انه هو معنى كلام المص فحمله على ما حمله هذا واعلم ان هذه الثلثة اعني البرهان السلمي والبرهان الترسي وبرهان حفظ النسبة انما تدل بحسب الظاهر على امتناع لا تناهي الابعاد من جميع الجهات او من جهتين لا على امتناعه في جهة واحدة كان يفرض اسطوانة غير متناهية حتى يوقف في ذهاب الضلعين متباعدين الى غير النهاية على التناهي في جانب العرض ايضا الا انه يمكن دفعه عن برهان حفظ النسبة فان كون النسبة محفوظة

الى غير النهاية بلزوم كون كل زيادة
في بعد غير نهاية يلزم لا محالة ان يزداد
البعد الاصل الى غير النهاية فيصير
غير متناهية لان الزوائد زيادات

بالغا

بالغا ما بلغ لا يتوقف على ذهاب الضلعين جميعا الى غير النهاية بل يجب حفظ النسبة مع انهما احد الضلعين ايضا
واما ثانيا فلان ما اورده التم القوشجي على الثالثة بان الاستحالة انما نشأت من فرض امرين متناقضين كفرض وجود خط واصل بين
الضلعين يستحيل مع عدم تناهيهما فان الخط الواصل بينهما انما يصل بين نقطتين منهما فهما ينتهيان بتينك النقطتين
لكون كل منهما محصورا بين حاصرين فاجاب عنه سيد المدققين بانا لا نفرض مع فرض الخطين ان يكون بين طرفيهما
خط واصل حتى كنا فرضنا امرين متناقضين بل فرضنا ضلعي زاوية مطلقة او مخصوصة هي ثلثا قائمة غير متناهيين
على تقدير لا تناهي الابعاد ومن البين … وازد لك على التقدير … يلزم من ذلك ان يكون بينهما انفراج يكون نسبته الى الضلعين
المفروضين نسبة متناهية وانفراج يصح معه ان يفرض خط مساو للضلعين المفروضين وكل منهما مسلمة للمخالف هذا
لكن يرد مثل الايراد المذكور على ما قيل انه يمكن اثبات امتناع اللانهاية في الاسطوانة بان يفرض احد ضلعي المثلث ما نعاه
طول الاسطوانة والاخر ما يسعه عرضها ثم نقول مجموع الضلعين المتناهيين اطول من الضلع الغير المتناهي في الطول
وايضا كونه محصورا بين حاصرين وغير ذلك لان فرض كون غير المتناهي احد اضلاع المثلث فرض امرين متناقضين بلا شبهة
الثالث برهان المسامتة وتقريره انا اذا فرضنا كرة خرج عن مركزها قطر متناه مواز لخط غير متناه وتحركت الكرة
حتى زالت الموازاة الى المسامتة فلا بد ان يوجد في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة لان المسامتة ما كانت
ثم حصلت فيكون لها اول بالضرورة لكن وجود اول نقطة المسامتة في الخط الغير المتناهي محال لان كل نقطة تفرض
في الخط الغير المتناهي اول نقطة المسامتة يكون المسامتة معها بحركة وبزاوية حادثة في المركز والزاوية والحركة قابلتان
للقسمة الى غير النهاية والمسامتة ببعض كل واحدة منهما قبل المسامتة بكلها وهي مع نقطة اخرى فوق تلك النقطة
فاما ان يثبت منهما معا وهو ضروري البطلان او يثبت التحتانية دون الفوقانية فيلزم الطفرة او يثبت الفوقانية قبل
التحتانية فما فرض اول نقطة المسامتة هف فان قيل ما ذكرتم في بيان بطلان التالي دال على بطلان الملازمة لانه لو تحرك القطر
لم يجب ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة لان مسامتة القطر انما يكون بزاوية وحركة منقسمتين
فكل نقطة تفرض اول نقطة المسامتة لم تكن اولا وايضا هذه الدلالة لا تتوقف على انقسام الزاوية والحركة الى غير النهاية وهو
يستلزم عدم تناهي الابعاد لانا اذا فرضنا اطول الابعاد اعني قطر العالم وتحرك قطر الكرة من الموازاة الى المسامتة بحيث
زاوية في المركز ولنفرض ان المسامتة بتلك الزاوية مع طرف قطر العالم ولكن المسامتة ببعضها قبل المسامتة بكلها ولا بد
ان يكون مع نقطة اخرى ولما انقسمت الزاوية الى غير النهاية كانت هناك مسامتات مع نقاط غير متناهية فوق طرف القطر
فيكون القطر ممتدا الى غير النهاية وايضا لانم ان المسامتة ببعض الزاوية قبل المسامتة مع النقطة المفروضة وانما يكون كذلك
لو وجد هناك مسامتة ببعض الزاوية وانما يكون كذلك لو وجد بعض الزاوية لكن الزاوية منقسمة بالقوة لا بالفعل فان الشبهة
انما وردت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل ولو كان كذلك لامتنع حركة القطر على قوس من الدائرة بل حركة متحرك
لان الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى كلها والحركة الى نصف نصفها قبل الحركة الى نصفها فيتوقف قطع المسافة
على حركات غير متناهية وانه مح قلنا اما الاعتراض الاول فينبغي ان يحمل على المعارضة في المقدمة لا على منع الملازمة
فانه غير موجه حينئذ لاستدلال عليها بان المسامتة ما كانت ثم حدثت واذا حمل على المعارضة فالجواب عنها اولا بالنقض
بكل قياس استثنائي استثني فيه نقيض التالي فانه لو صح ما ذكر لصح منع الاستدلال على نفي الملازمة بما ذكر في بيان
استحالة اللازم ثم بالحل بان هذا لا ينفي الملازمة لان الملزوم المحال جاز ان يستلزم النقيضين على انا نقول لو
كانت الابعاد غير متناهية وتحرك القطر من الموازاة الى المسامتة فاما ان يوجد اول نقطة المسامتة في الخط الغير المتناهي

اولا يوجد كلاهما وتبطل الاعراض بالكلية واما الثالث فالجواب عنه ان المسامتة بالنقطة الموهومة المحضة ولا اختراع عنهم
الجزء بما لا اعتبار له بخلاف المسامتة مع النقطة المفروضة فى بعد موجود وبعد طرف قطر العالم لا يوجد ملأ ولا خلاء
فكيف يتصور فرض النقطة هناك وهل هذا الا مثل فرض النقطة فى المجردات بل هذا اقرب لانه موجود والاول معدوم
صرف والحاصل ان الحكم بوجود نقطة المسامتة فى الخط وان كان وهميا لكنه لما كان مطابقا لما فى نفس الامر يصح ذلك
الحكم لا محض خلاف الحكم بوجود نقطة المسامتة فيما وراء طرف قطر العالم فانه ليس له منشأ انتزاع اصلا ولا يصح
ذلك الحكم فلا يلزم عدم تناهى الابعاد فى نفس الامر واما الجواب عن الثالث فهو ان نقطة الحركة والزاوية وان كان
بالقوة لا بالفعل لكن الحكم به مطابق لما فى نفس الامر ويدل على ذلك ضبط منع كون المسامتة ببعض الزوايا قبل المسامتة بكلها
مع النقطة المفروضة ولكون هذا الانقسام غير خارجى وغير واقع بالفعل لم يلزم امتناع حركة القطر على قوس من
الدائرة ولا امتناع الحركة وقطع المسافة المتناهية مطلقا لا يقال وجود نقطة المسامتة لما كان فى الوهم سواء كان الخط
متناهيا او غير متناه قلنا ان نفرض اول نقطة المسامتة فى الخط الغير المتناهى ايضا اذ لا منع عن الفرض لانا نقول فرض اول
نقطة المسامتة فى الخط الغير المتناهى وان كان ممكنا لكنه لا يمكن ان يتعين نقطة فى الوهم للاولية اذ كل نقطة تفرض
اولا يمكن فرض نقطة اخرى قبلها فى الخط الغير المتناهى بخلاف المتناهى فان النقطة التى انتهى بها الخط فى الخارج هى المتعينة
فى الوهم لكونها اول نقطة المسامتة اذ لا يمكن فرض نقطة قبلها فرضا صحيحا واعلم ان هذه الحجة ضعيفة لان المسامتة
المذكورة اعنى مسامتة الخط مع الخط من قبيل الحادث فى فصل الزمان الذى لا تعرفه فلا تستدعى الا ان يكون لها زمان
هو اول انه منه وجودها فلا يكون المسامتة الحادثة فيه مسبوقة بمسامتة فى زمان سابق عليه فاذا وجدت كانت المسامتة
حاصلة فى كل ان يفرض فى ذلك الزمان وتلك الآنات المفروضة غير متناهية لا تقف عند حد فكذا المسامتات المتوهمة
فيها كل واحدة منها انما هى مع نقطة اخرى فلا يتعين نقطة اولى يقف الوهم عندها والسر فى ذلك ان المسامتة اعنى كون
الخطين بحيث لو اخرجا او احدهما لتلاقيا صفة الموازاة مبادئه حركة تنفصل الخط المذكور من الموازاة الى المسامتة ففى كل
آن من الآنات المفروضة فى زمان هذه الحركة يعرض لطرفه نصف على الخط المذكور وانه مسامت للخط الاخر وغير مواز
له ولهذا ينتقض هذه الحجة بالخطين المتناهيين ولعل لضعفها لم يتعرض المص لها وقد يتصدى فى هذه الجهة ايضا واول
من تصدى فيها صاحب التلويحات فاخذ منها برهان التخلص بتقريره انا نفرض خطا غير متناه منطبقا على قطر كرة مع
لخط اخر غير متناه ثم نفرض حركة الكرة الى الموازاة فلا بد من ان يتخلص احد الخطين عن الاخر ليحصل الموازاة وهو لا يتصور
الا بنقطة هى طرف احد الخطين وقد فرضناهما غير متناهيين هف ويرد عليه منع امكان الحركة على الغير المتناهى واما ايراد
هذا المنع فى برهان المسامتة على ما فعله ابو البركات بتعرضنا المطارحات فلا وجه له لان المفروض هناك حركة قطر الكرة
وهو متناه ثم مضى فيه صاحب المحاكمات فقال ونحن نقول ان هذا البرهان لو فرضنا قطر الكرة مسامتا للخط غير متناه
ثم تحركنا القطر الى الموازاة وجب ان يكون فى الخط الغير المتناهى نقطة هى اخر نقطة المسامتة وهو يطابق الملازمة ان المسامتة
لو كانت ما بعدية فلا بد ان يكون لها نهاية واما بطلان اللازم فلان كل نقطة تفرض فى الخط الغير المتناهى انها اخر نقطة
المسامتة فالمسامتة مع النقطة التى فوقها بعد المسامتة معها لان النقطة المفروضة يكون على سمت من سموت المسامتة
وكل سمت مسامتة فيه وبين سمت الموازاة زاوية وحركة للقطر قطعا والمسامتة ببعض تلك الزاوية وبعض تلك
الحركة يكون بعد المسامتة لا يكون اخر نقطة المسامتة وهو خلف واذا كان ذلك البرهان برهان المسامتة فلنسم هذا برهان
الموازاة انتهى ويرد عليه ايضا ما يرد على برهان المسامتة **المسألة الثانية** فى تناهى الاجسام وغير تناهيها

اعلم ان المتكلمين القائلين بتركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى ذهبوا الى ان تلك الاجسام كلها متماثلة اي متحدة في تمام
الحقيقة فالنار كالماء والفلك كالعنصر في الذات والحقيقة وانما التمايز بينها بعوارض لازمة او مفارقة لا بامور مقومة
ذاتية وخالفهم النظام في ذلك وقال بتخالفها وزعموا ان هذا اصل يبتني عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر
المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لا بد ان يكون لمرجح مختار لكون نسبته
الى الكل على السواء ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على النار والحر على الماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات
واحوال القيامة واستدلوا بوجوه الاول التباس الاجسام بعضها ببعض عند استوائها في الاعراض الثاني استوائها
في قبول جميع الاعراض الثالث اشتراكها في التحيز ولا معنى للجسم الا الحاصل في الحيز ولا يخفى ضعف الجميع وذهب الى هذا
المذهب اعني الى تماثل الاجسام في تمام الماهية ونفي الصورة النوعية عند التحقيق صاحب الاشراق من الحكماء ولما كان هذا
المذهب سخيفا جدا استبعد المص نسبته الى العقلاء بل حمل مذهبهم في التماثل على مذهب الحكماء اعني الاتحاد في الحقيقة الجسمية
لا في تمام الماهية وحمل مذهب النظام على التخالف في الحقيقة الجسمية فقال في تلخيص المحصل الحد الدال على ماهية الجسم على
اختلاف الاقوال فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع المنازعة فيه ولذلك اتفق الكل على تماثلها فان المختلفات اذا اجتمعت
في حد واحد وقع فيه المنازعة ضرورة كما يقال ان الجسم اما القابل للابعاد او المشتمل عليها ويراد بها الطبيعي والتعليمي والنظام
يقول بتخالفها لتخالف خواصها وذلك يوجب تخالف الانواع لا تخالف المفهوم من الحد انتهى والى هذا اشار بقوله واتحاد
الحد وانتفاء القسمة فيه اي في الحد يدل على الوحدة قال شارح المقاصد ومن افاضل الحكماء من توهم وبعض المص ان المراد
بتماثلها اتحادها في مفهوم الجسم وان كانت هي انواعا مختلفة ثم قال ومنشأ هذا التوهم استبعاد ان يذهب عاقل الى ان
الماء والنار حقيقة واحدة لا تختلف الا بالعوارض كالانسان دون الفصول والمنوعات كالحيوان كيف ولم يقع نزاع في
ان الجسم جنس بعيد انتهى **المسئلة الثالثة** في ان الاجسام باقية زمانين واكثر ولا تتجدد آنا فآنا كما قالت
الاشاعرة في الاعراض خلافا للنظام واليه الاشارة بقوله والضرورة قضت ببقائها قال شارح المقاصد يعني انا
نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا ودوابنا هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذات بل ان كان ففي العوارض
والهيئات لا بمعنى ان الحس يشاهدها باقية ليرد الاعتراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض
ثم قال وما ذكر في عدم بقاء الاعراض من انها لو بقيت لامتنع فناؤها لما كان جاريا في الاجسام ايضا على ما سبق عنه
النظام قيام الدليل على صحة فنائها فالتزم انها لا تبقى زمانين وانما تتجدد بتجدد الامثال كالاعراض ثم قال وزعم
بعضهم ان قول النظام بعدم بقاء الاجسام مبني على ان الجسم عنده مجموع اعراض والعرض عنده لا يبقى [illegible] على ان
مذهبه ليس ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم والرائحة من الاعراض اجسام قائمة بانفسها انتهى وفي شرح الفاضل
القوشجي نقلا عن المص ان هذا النقل عن النظام غير معتمد عليه فلعله لما قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال
البقاء توهم النقلة انه لا يقول ببقائها هذا ومنهم من حمل كلام المص على البقاء بمعنى الدوام وامتناع الفناء
والانعدام بل غايته امرها التفرق والانقسام كذا نقله شارح المواقف قال دام ظله ان دعوى الضرورة في ذلك في
غاية الفساد كيف وقد صرح بجوازه في بحث المعاد **المسئلة الرابعة** في جواز خلو الاجسام عن بعض الكيفيات المحسوسة
على ثلث ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة اي الطعوم والمرئية اي الالوان والاصوات المشمومة اي الروائح
كالهواء فانه خال عن هذه الكيفيات لانا لا نحس بها وعدم الاحساس فيما من شانه ان يحس به من غير مانع يقتضي النفي
والا لادى الى السفسطة ونقلوا عن الاشعرية الخلاف فيه وهو سفسطة **المسئلة الخامسة** في ان الاجسام

مرتبة بذواتها ام لا وعند الحكماء المرئي بالذات هو الالوان والاضواء القائمة بسطوح الاجسام والاجسام مرئية بالعرض
لا بالذات والمتكلمون على انها مرئية بذواتها على ما قال لا يجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري المسئلة
السادسة في حدوث الاجسام كلها على ما ذهب اليه المليون وقدماء الفلاسفة من اهل التوحيد الحكماء ومن غيرهم
الدهرية وهم جماعة منسوبة الى الدهر لاسنادهم الحوادث اليه وبالغوا في ذلك حتى ظن انهم لا يثبتون صانعا وذاته
كذا في الحواشي الشريفية وتفصيل مذهب الحكماء ان الاجسام الفلكية عندهم قديمة بموادها وصورها واعراضها
من الضوء والشكل واصل الحركة والوضع والعنصريات قديمة بموادها لا بصورها الا بحسب الجنس بمعنى انها لم تزل
متعاقبة وقدماؤهم على ان الاجسام قديمة بذواتها لا بصفاتها واختلفوا في تلك الذوات التي ادعوا قدمها انها اجسام
او ليست بجسم على تقدير الجسمية انها العناصر الاربعة جملتها او واحد منها والبواقي حدثت منه بتلطيف وتكثيف
والسماء من دخان مرتفع من ذلك الجسم او جوهرة غير العناصر حدثت منها العناصر السموات واجساما صغارا صلبة
لا تقبل الانقسام الا بحسب الوهم وعلى تقدير عدم الجسمية قيل نور وظلمة حدث العالم من امتزاجهما وقيل نفس وهيولى
تعلقت الاولى بالاخرى فحدثت الكائنات وقيل وحدات تحيزت فصارت نقطا واجتمعت النقط فصارت خطا واجتمعت
الخطوط فصارت سطحا واجتمعت السطوح فصارت جسما كذا في شرح المقاصد نقلا من كتب الامام ثم قال والظاهر انها
رموز واشارات على ما هو دأب المتقدمين من الحكماء هذا والمص اشار الى مذهب المليين بقوله والاجسام كلها حادثة
اي مسبوقة بالعدم سبقا بالاجماع الشامل للسبق وهذا هو المتبادر من المسبوقية بالعدم وهو محل النزاع ويسمى
المسبوقية بالعدم بهذا المعنى حدوثا زمانيا والعدم السابق عدما زمانيا كلاهما بحسب الاصطلاح لا بمعنى وجوب كون
المسبوق مسبوقا بالزمان او كون العدم السابق واقعا في الزمان لما مر في مباحث الامور العامة ان الزمان غير معتبر في
مفهوم القدم والحدوث الزمانيين لكن جماهير المتكلمين وغير المحققين منهم يجعلون هذا العدم السابق امرا ممتدا
بحسب الوهم غير قار الذات فظن بهم ان يقولوا بالزمان الوهمي وجميع ما سبق لعقولهم واكثرها انما يترتب على ملاحظة الاوضاع
وذلك ليس مما يلزم ان يسلم منهم ولا شيء من ذلك مما يمكن ان يكون حقا مطابقا لما هو الامر في نفسه لعلك تستطلع
على حقيقة الامر وقد عرفت هناك ان المتكلمين يسمون هذا النوع من السبق ان لم يكن بسبب وقوع كل من السابق و
المسبوق في الزمان سبقا بالذات كما في سبق اجزاء الزمان بعضها على بعض ويجعلون سبق عدم الحادث الزماني على
وجوده من هذا النوع ويخصون السبق الزماني بما كان بسبب الوقوع في الزمان والقدم المقابل للحدوث بهذا المعنى
هو القدم الزماني واما الحدوث الذاتي فهو المسبوقية بالعدم سبقا ذاتيا ويقابله القدم الذاتي والعدم السابق هذا السبق
يسمى عدما ذاتيا وهو من لوازم ماهية الممكن وليس بجعل الجاعل وقد عرفت منا ان تقدمه على الوجود انما هو سبق بالماهية
ومثل انه سبق بالطبع فكل حادث بالزمان فهو حادث بالذات قديم بالزمان من غير عكس فما هو قديم بالزمان عند
الحكماء من العالم حادث بالذات وهم يكتفون بالحدوث الذاتي في اثبات الصانع لكون علة الحاجة الى المؤثر عندهم
هو الامكان كما مر والمتكلمون يحتاجون الى الحدوث الزماني من جهتين احدهما جهة اثبات الصانع لكون علة الحاجة
عندهم هو الحدوث الزماني والثانية جهة اثبات مختارا بالاختيار الذي هو مرادهم كما ستعلم ومن وافق الحكماء
منهم في علة الحاجة كالمص فاحتياجه الى الحدوث الزماني انما هو من الجهة الثانية فقط وعمدة ما استدلوا به على حدوث
الاجسام هو ما اورده المص وتقريره ان الاجسام لا تخلو عن جزئيات متناهية حادثة وكل ما كان لا يخلو عن جزئيات متناهية
حادثة فهو حادث فالاجسام كلها حادثة اما الصغرى وهي التي اشار اليها بقوله لعدم انفكاكها عن جزئيات متناهية

هذا السبق
يجامع السابق مسبوق
موجود عكس وهو قديم بالذات
كون العقل
حادثة

خادثة فلو جهين احدهما ان الاجسام لا تخلو عن الاعراض بالضرورة والاعراض كلها حادثة لعدم بقائها زمانين كما هو مذهب
الاشعري لما لم يكن هذا اعني عدم بقاء العرض زمانين ثابتا بالعرض المتم عن هذا الوجه وثانيهما ان الاجسام لا تخلو عن
حركة وسكون لان كل جسم فله وضع موضع فان كان منتقلا عن احدهما كان متحركا والا كان ساكنا وكل جزئي
من جزئيات الحركة والسكون حادث لان الزمان معتبر في مفهوم كل منهما وهو يقبل القسمة الى اجزاء غير مجتمعة كل
منها زمان فيكون كل منها ايضا كذلك فكل حركة مثلا قابلة للقسمة الى اجزاء كل منها حركة فكل حركة مسبوقة اما بحركة
اخرى او بسكون وكل منهما واقع في زمان سابق على زمان هذه الحركة وكذا كل سكون مسبوق اما بسكون اخر او بحركة على
الصفة المذكورة والى هذا الوجه اشار بقوله فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وكل منهما اي كل جزئي من جزئياتهما بقرينة
ما مر من قوله من جزئيات متناهية حادث لكونه كما ذكرنا مسبوقا لا محالة بجزئي اخر اما من نوعه او من مقابله ولذا قال
وهو اي حدث كل منهما ظ وهذا دليل الحكم على ارادة حدوث كل جزئي من جزئيات الحركة والسكون فان هذا هو المطلوب
كما بينا لا حدوث ماهية الحركة والسكون كيف ولو كان كذلك لم يحتج الى التمسك بتناهي الجزئيات وابطال الذي هو مئونة
العظمى في هذه المسئلة ببرهان التطبيق وغيره على ما قال واما تناهي جزئياتها فلان وجود ما لا يتناهى محال للتطبيق
على ما مر في مبحث ابطال التسلسل وقد عرفت هناك عدم كفايته في جزء المجموع من اللانهاية وقال المص في نقد المحصل الدليل الذي
اعتمد عليه جمهور المتكلمين في مسئلة الحدوث يحتاج الى اقامة حجة على امتناع وجود حوادث لا اول لها في جانب الماضي فنذكر
اولا ما قيل فيه وعليه ثم اذكر ما عندي فيه فاقول لا وامكانها لوافي وجوب تناهي الحوادث الماضية انه لما كان كل واحد
منها حادثا كان الكل حادثا واعترض عليه بان حكم الكل يخالف الحكم على الاحاد ثم قالوا الزيادة والنقصان يتطرقان الى
الحوادث الماضية فيكون متناهية وعورض بمعلومات الله ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع كونهما غير
متناهيين ثم قال المحصلون منهم الحوادث الماضية اذا اخذت تارة مبتدأة من الآن مثلا ذاهبة في الماضي وتارة
مبتدأة من قبل هذا الوقت من السنة الماضية ذاهبة في الماضي وطبقنا احديهما على الاخرى في التوهم بان يجعل المبدأ
واحدا وهما في الذهاب الى الماضي متطابقان استحال تساويهما والا كان وجود الحوادث الواقعة في الزمان الذي بين
الآن وبين السنة الماضية وعدمها واحدا واستحال كون المبتدأة من السنة الماضية زائدة على المبتدأة من الآن لان
ما ينقص من الشيء لا يكون زائدا على كل واحد منهما فاذن يجب ان يكون المبتدأة من السنة الماضية انقص من المبتدأة
من الآن في ذلك الجانب ولا يمكن ذلك الا بانتهائها قبل انتهاء المبتدأة من الآن ويكون الانقص متناهيا والزائد عليه
بقدر متناه يكون متناهيا فيكون الكل متناهيا واعترض عليهم بان هذا التطبيق لا يقع الا في الوهم وذلك يكون
بشرط ارتسام المتطابقين فيه وغير المتناهي لا يرتسم في الوهم ومن البين انهما لا يحصلان في الوجود معا فضلا عن توهم
التطبيق فيهما في الوجود فاذن هذا الدليل موقوف على حصول ما لا يحصل لا في الوهم ولا في الوجود وايضا الزيادة
والنقصان انما فرضت في الطرف المتناهي لا في الطرف الذي وقع النزاع في تناهيه وعدم تناهيه هذا حاصل كلامهم
في هذا الموضع وانا اقول ان كل حادث موصوف بكونه سابقا على ما بعده وبكونه لاحقا لما قبله والاعتباران مختلفان
فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدأة من الآن تارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت
السوابق واللواحق المتباينتان بالاعتبار متطابقتين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما الى توهم تطبيق ومع ذلك يجب
كون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه فاذن اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع
السوابق والسوابق زائدة عليها بمقدار متناه فتكون متناهية ايضا انتهى كلام نقد المحصل وهذا الذي عول عليه المص

فيه

فيه هو البرهان الثاني خرج من برهان التطبيق فلذا قال في بيان ابطال التسلسل وقوله المبتدأ من الان يوهم دخول الحادث الآني الذي
ليس الا المسبوق المحض في الاعداد لكنه يخرج بقوله من كل واحد منها سابق تارة ومن حيث هو بعينه لاحق وقد عرفت هناك
ان هذا هو الفارق بين هذا البرهان وبرهان التضايف الآتي بعده وعندي ان هذا البرهان ايضا ليس بمعول عليه في تسلسل
الحوادث لان تطابق واحد فواحد وان لم يحتج الى توهم تطبيق لكن تطابق الجميع بالجميع ليظهر زيادة احدهما على الاخرى
محتاج الى ذلك لا محالة ولو وصف كل حادث بالاضافتين المتقابلتين ويجب زيادة المتصف باحدهما من حيث هو كذلك
على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص والزائد ايضا هذا هو برهان التضايف لم يذكره فيما سبق ويقرره ان كل واحد
من احاد السلسلة سواء كانت مترتبة من علل ومعلولات او من حوادث متعاقبة الى ما لا نهاية لها متصف بوصفين
متقابلين تقابل التضايف هما السابقية على ما بعده والمسبوقية بما قبله ما عدا المعلول الاخير والحادث اليومي فان كلا
منهما مسبوق محض وليس بسابق على شيء والمتضايفان متكافئان بحيث يكون عدد احدهما مساويا للعدد الاخر فلو لم
تنته السلسلة من الجانب الاخر يجب ان يكون عدد المسبوق من حيث هو مسبوق ازيد من عدد السابق من حيث هو سابق
وهو خلاف الوجوب التكافؤ فيجب ان ينقطع الناقص وهو عدد السابق ليحصل هناك سابق محض لا يكون مسبوقا بشيء و
التكافؤ يحصل بانقطاع الزائد ايضا وهو عدد المسبوق اذ لم يكن زيادته الا بواحد والزائد المتناهي بقدر متناه متناه
بالضرورة وهو المطلوب واقول لهذا البرهان ايضا لا يجري في اثبات تناهي الحوادث المتعاقبة اما اولا فلان ظهور الزيادة والنقصان
في عدد المتضايفين يتوقف على حصول تلك العدد في الوهم حيث لا اجتماع لها في الوجود وذلك لا فلا نسلم انه مسبوق
ايضا بشيء بهذا المعنى وان اريد مطلقا فهو سابق ايضا على الحادث الذي يأتي بعده كما انه مسبوق بحادث مضى قبله هذا واما
الكبرى فضرورية على ما اشار اليه بقوله والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك من الحوادث المتناهية والا لزم انفكاكه
عنها ما لطفرة فالاجسام حادثة وهو المطلوب ولما استحال قيام الاعراض اي الجسمانية الا بها اي بالاجسام ثبت حدوثها
ايضا فثبت حدوث العالم الجسماني باسره بل العالم معظمه لعدم ثبوت المجردات لغفلته ولحدوث النفوس الناطقة كما سيأتي
جميعا ولما اتم الحجة على الحدوث اراد ان يشير الى الجواب عن بعض شبه القدم التي هي اقواها وهي اربع شبه مبنية
على كون الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم المقدر بالزمان الوهمي على ما هو من اوضاع المتكلمين الاولى ان العالم لو كان
حادثا في وقت هو جزء من الزمان الوهمي مسبوق باجزاء وهمية غير متناهية على ما هو مذهبكم مع تساوي نسبة جميع الاجزاء
الى مكان حدوثه فيه لزم التخصيص بلا مخصص وهو محال بالضرورة والجواب بمنع تلك الاوضاع بل اختص الحدوث بوقته
المفروض المقدر له اذ لا وقت قبله لا موجودا وهو ظاهر ولا مفروضا لان الحدوث لا يسبق بعدم كما مر غير مرة الثانية ان
موجد الاجسام لا يجوز ان يكون مختارا لان المختار لا يفعل الا لغاية من جهة فيلزم استكماله بالغير وهو محال لكونه واجب
الوجود كما سيأتي بل يجب ان يكون موجبا فاثره قديم لامتناع التخلف كما مر والجواب انا لا نسلم ان المختار لا يفعل الا لغاية
مرجحة بل المختار يرجح احد مقدوريه لا لامر مرجح عند بعضهم وهو الاشعري فان الممتنع عنده هو الترجيح بلا مرجح دون
الترجيح بلا مرجح ولو سلم فلا نسلم كون الغاية زائدة على ذاته تعالى ليلزم استكماله بالغير بل ذاته هي غاية الايجاد عند المحققين
ولو سلم كون الغاية زائدة على ذاته فلا نسلم كون الغاية له وراجعة اليه ليلزم استكماله بها فهو بعينه عند المعتزلة فان افعال
الله تعالى عندهم معللة باغراض راجعة الى العباد كما سيجيء تفاصيل ذلك ولو سلم ان الفاعل موجب بالمعنى الذي يختاره
الحكماء كما سيجيء فلا نسلم لزوم قدم الاثر وانما التخلف انما يلزم لو كان الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم المنفك لم يمكن فرض
حدوث الاثر في شيء من اجزائه واما اذا كان بمعنى المسبوقية بالعدم المطلق على ما مر فلا الثالثة ان الجسم مركب من المادة

ممنوع واما ثانيا فلانه ان اريد ان الحادث اليومي مسبوق محض اي ليس بسابق على شيء مجامع معه في الوجود

الصورة والمادة ان كانت حادثة لاحتاجت المادة الى مادة اخرى لاستحالة الحدوث لا عن مادة وهكذا فيتسلسل وهو باطل فهي قديمة
وقد ثبت في موضعه امتناع انفكاك كل من الصورة والمادة مع صورة ما فالجسم ايضا قديم وهو المطلوب والجواب ان
المادة ممتنعة عندنا كما مر ولو سلم فلا نسلم كونها قديمة وما ذكرتم من امتناع الحدوث لا عن مادة انما يتم في الحدوث بمعنى
المسبوقية بالعدم الزماني كما في الحوادث اليومية واما في الحدوث بالمعنى المتنازع فيه وهو المسبوقية بالعدم المطلق فلا
الرابعة شبهة قدم الزمان وهي ان الزمان لو كان حادثا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع القبل فيها البعد كل
قبلية كذلك فهي زمانية فيلزم ان يكون قبل الزمان زمان وهو زمان عدمه هو خلف والجواب بما مر من ان القبلية
المذكورة لا تستدعي زمانا كما في قبلية اجزاء الزمان بعضها الى بعض فان قلت فعلى ما ذكرت لم يثبت حدوث
العالم ولا قدمه قلنا نعم والحق انه لا برهان عقليا على شيء منهما وقد لا يجاوزهما لا يكون من الاصول ونقل عن ارسطو
ان المسئلة قد تكون جدلية بكلا طرفيها لفقدان الحجج البرهانية في طرفيها وعد من ذلك مسئلة العالم حادث ام ازلي
لكن ذلك لا يضرنا في اعتقاد الحدوث الحاصل بالاجماع وبخبر الصادق وذلك كاف لان المسئلة ليست من الاصول
اعني مما يتوقف عليه ثبوت الشرع لان الامكان كاف في اثبات الصانع كما مر والاختيار الذي يقول به الحكماء اعني كون
الصانع ذا علم وحكمة وقدرة وارادة كاف في ثبوت النبوة ولا حاجة فيه الى الاختيار الجزافي الذي يتوقف اثباته على الحدوث
كما سيجيء ايضا ثم المراد بهذا الحدوث الثابت بالاجماع انما هو بمعنى مسبوقية العالم بالعدم الغير المجامع للوجود
وكون ذلك العدم واقعا في الزمان او مقدرا كالزمان فقد عرفت انه من اوضاع المتكلمين وليس من اجماع اصحاب
الشرايع فان قلت ليس السابق الغير المجامع للمسبوق يجب ان يكون اما نفس الزمان او مقارنا له وذلك لان مناط عدم الاجتماع
انما هو كون الشيء امرا منقضيا غير قار الذات فالعدم المذكور يجب ان يكون جزءا من هذا الامر المنقضي او مقارنا بجزء
منه قلت كون المناط هو ذلك لا يستلزم الانحصار في هذين بل كون شيء ما طرفا ونهاية لهذا الامر المنقضي مصحح لعدم
الاجتماع ايضا والعدم المذكور كذلك فانه عبارة عن نهاية الزمان فهو طرفه كما ان الامر في ساير الاطراف كذلك فان
النقطة انما هي نهاية الخط وعدم له والخط نهاية السطح وعدم له وكذا السطح للجسم الا ان هذه الاطراف
في الوجود لكونها امورا قارة بخلاف طرف الزمان فانه غير مجامع معه في الوجود لكونه غير قار ولا استبعاد في عدم اجتماع
ما هو نهاية له مع جزء اخر منه ثم ما قال الشيخ في الشفاء من ان الزمان لو كان له ان الطرف لكان له بعد ذلك الان عدم
فكان لا يجامع وجوده فكان هناك زمان فجوابه انا لا نسلم انه يلزم ان يكون للزمان بعد ذلك الان عدم وانما يلزم
ذلك لو كان هناك بعد موهوم كيف والمفروض انه اخر الزمان الذي هو مناط القبلية والبعدية بهذا الان بل عدم
الزمان انما هو نفس هذا الطرف او مقارن له لا انه بعده نظير ذلك انتهاء الابعاد القارة الجسمية الى ما ليس فوقه
ووراءه خلاء ولا ملاء وذلك لانه ليس هناك فوق ووراء ليمكن ان يكون خاليا او مملوا ولا ان هناك وراء وفوقا
لكنه ليس بملاء ولا خلاء والا لزم ارتفاع المتقابلين فلهذا قيل ان الزمان ليس نسبته الى المكان يقتضي كون وجود العالم
مسبوقا بالعدم هو انتهاؤه ونحوه الى عدم هو انتهاؤه وطرفه لا انه بعده ولعمري ان هذا هو اقصى ما يمكن ان يحتج به على
سبيل الجدل في نفي الحدوث الزماني للعالم الجسماني ولا قوة الا بالله الفصل الرابع في الجواهر المجردة وفيه
مسائل الاولى في ترتيبها قالوا في اثبات العقل على ما قال اما العقل اي قد سبق انها عقل او نفس اما العقل فلم
يثبت لنا على امتناعه وما قيل لو وجد لشارك الباري تعالى في التجرد ولزم تركب الباري مما به الاشتراك وما به الامتياز
غير ملتفت اليه لظهور فساده لان المشاركة في العوارض لا سيما السلوب غير مستلزمة للتركيب اذ لا وجوده مدخولة

استقلوا

استدلوا على وجود العقل بوجوه نذكر منها المصنف الاول ان الصادر الاول لما وجب ان يكون واسطة في ايجاد غيره وجب
ان يكون موثرا مستقلا في الوجود والتاثير فلا يمكن ان يكون جسما لتركبه من امرين هما المادة والصورة فلا يجوز صدوره
اولا عن الواحد الحقيقي كما مر ولا صورة او نفسا لكون كل منهما مشروطا في التاثير بالمادة المتاخرة عنه ولا عرضا
لكونه مشروطا في الوجود بالموضوع المتاخر عنه على ذلك التقدير ولا مادة لا ستغناء صدور الاجل التاثير عنها لكونها
قابلة محضة فيجب ان يكون عقلا مجردا لا مانع منه وهو المطلوب وهذا معنى قوله كقولهم الواحد لا يصدر عنه الا واحد اشارة
الى نفي كون المعلول الاول جسما ولا سبق لشرطها الاخر بما هو متاخر عنه في تاثيره اشارة الى نفي كونه صورة او نفسا
او وجوده عطف على تاثيره اشارة الى نفي كونه عرضا ولا لما استغنى عن صدوره لاجل التاثير عطف على لشرطها اشارة
الى نفي كونه مادة ثم اشار الى تزييف هذا الوجه بقوله لان الموثر مختار تعليل لكون هذا الوجه مدخولا يعني امتناع
صدور الكثير انما هو عن الواحد الذي هو غير مختار بالاختيار الجزافي الزائد كما في الواجب تعالى عند الحكماء واما عن
المختار بالاختيار الزائد كالواجب تعالى عند المتكلمين فغير ممتنع لانه ليس واحدا حقيقيا بالمعنى المراد في تلك المسئلة كما
مر هناك وعلى هذا فقد يسلم كون الجسم مركبا وهو تام عند المصنف كما مر الثاني ان الافلاك متحركة على الاستدارة والدوام
اما الاول فلما مر واما الثاني فلكونها في الجملة حافظة للزمان الذي لا نهاية له لامتداده كما مر في مبحث الزمان وسيأتي انه
مقدار غير قار فيجب ان يكون محله غير قار وهي الحركة ولا حركة تحتمل الدوام سوى حركة الفلك لكونه مصونا عن الفساد
كما مر فهي محل الزمان وحافظة له وهذا وان كان مختصا بواحد من الافلاك وهو الفلك الاعظم لكن جميع الافلاك
كل بالحدس وهي لكونها مستديرة لا يمكن ان يكون طبيعية لان الحركة المستديرة تطلب وضعا ثم تتركه لان المطلوب
بالطبع لا يكون مهروبا عنه بالطبع بل هي ارادية لان الارادة لها ذلك والحركة الارادية تكون لغاية لامحة وهي لا يجوز
ان يكون نفس الحركة لانها ليست مطلوبة لذاتها بل لتأدي الى غيرها وهو المراد بالغاية وهي اما حسية او عقلية
والحسية اما جذب ملائم فشهوته واما دفع منافر فغضبية وهما مختصان بالاجسام التي لها منفعلة تناسب بالكائنات
كما في انواع الحيوانات والافلاك ليست كذلك لا يتم كل حركة الى التزيد او غلبة على النحو الموجود في الحيوانات منتفية
فانحصر غايتها في العقلية كما في حركاتنا الصادرة من عقلنا العملي ودوام الحركة انما يكون لدوام الطلب الذي يقتضيه
فرط المحبة وهو الشوق فيكون تلك الغاية امرا معشوقا مختارا عقليا ويكون اما شيئا غير محصل الذات او شيئا محصل
الذات يجب ان يتحصل بالحركة والا لكان الطلب طلبا للاشي وهو محال والشيء المحصل بالحركة يكون اينا او وضعا او كيفا
او كما او ما يتبعهما من كمالات الجسم وح انما يكون الحركة لنيل الذات المعشوق وان كان شيئا محصل الذات والحركة لامحة
بنوع من حصول حال لما للمتحرك فاما ان يكون تلك الحال حالا من المعشوق كما له او موازاته او ملاقاته لم يكن حاصلة
محصلة بالحركة وح يكون الحركة لنيل الحال الامن المعشوق واما ان لا يكون تلك الحال حالا منه ويجب ان يكون مما يناسب
اما ذات المعشوق او حالا من احواله والا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة فاذا يكون هذا القسم جل بنيل حال تشبه
ذات المعشوق او حاله والقسم الاول اعني ما يكون المطلوب شيئا غير محصل الذات محصلا بالحركة لا يخلو اما ان يحصل وقتا ما
او لا يحصل ابدا فان حصل وقتا ما وجب انقطاع الحركة والطلب عند حصوله وان لم يحصل ابدا وكان المتحرك يطلبه ابدا
فهو طالب المحال وهو محال من النفوس العقلية المحضة فاذا المعشوق ليس من كمالات المتحرك ولا مما يحصل بالحركة نا ثراو
حالة بل هو شيء متحصل الذات خارج عنه وليس من شانه ان ينال بل يريد المتحرك بنيل التشبه به ثم لا يخلو اما ان يكون حركته
لنيل شبه فيه من كماله او لانه بوجه يشبهها بكمال المعشوق وهو محال والا لزم اما الوقوف عند النيل او طلب المحال ايضا

ان يكون لسبيل شبه لا يستقر بل ينبغى يوصر بالبقا فيكون متشبها بموجود كامل موقوفة واشرف منه اذ لا تشبه بمن هو فى مرتبته او دون منه ولو جوب كونه متعددا لكون حركات الافلاك مختلفة لا يمكن ان يكون هو واجب الوجود الذى لا يمكن تعدده كما سيأتى بل عقل فيثبت تعدد العقول ايضا ويكون التشبه بها موالاستفاضة منها والافاضة على السافل لكونها افاضة على السافل بل لكونها تشبها بالعالى بالخروج عماله بالقوة الى العقل والى هذا اشار بقوله وكقوله استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل اذ طلب الحاصل فعلا اى و ما ما اوقوة اى غير حاصل الشىء مع امكانه فان امكان الحصول حصول القوة يوجب الانقطاع وعين الممكن محال وهذا الوجه ايضا مدخول لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه حيث اثبتنا حدوث الاجسام واعراضها وفيه نظر اذ الحادث لا يستلزم الانقطاع على انه لا نزاع فى عدم انقطاع الزمان لثبوت الخلود فى الجنة والنار الا ان يذهب الى كون الزمان امرا موهوما محضا وفيه ما فيه على حصر اقسام الطلب فيما ذكره وهو ممنوع لاحتمال ان يكون طلب المحسوس لامر اخر كمعرفته او التشبه به مع المنازع فى امتناع طلب المحال ولا يخفى على المتأمل فيما ذكر من تقرير الدليل ضعف هذين المنعين اما الاول فلان حصر الطلب فى الحسى والعقلى حصر متقابلين لان المراد منهما اما الجزئى والكلى واما ما يدرك بالحس وما لا يدرك به واما حصر الحسى فى الجذب والدفع فلان كل مشعور جزئى لا يكون جذب ملايم ولا دفع منافر عند المدرك لا يصلح ان يكون غرضا له بالقصد واما الثانى اعنى منع امتناع طلب المحال فلان ذلك من الارادة المنبعثة عن ارادة كلية يشعر بها الجوهر العاقل المجرد عن العوايق المادية فى غاية الظهور الثالث ان علة الاجسام الاولى يجب ان يكون واجب الوجود بلا واسطة لما مر ولا ان يكون الاجسام بعضها علة لبعض اما مطلقا فلما نقرره يستدعى مقدمات الاولى ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجودا بالفعل بصورته ويكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل بمادته لانه بها يكون موجودا بالقوة فاعلا الثانية ان الافعال الصادرة عن القوى الجسمانية انما يصدر عنها بمشاركة الوضع لما مر فى مباحث العلل فلا يمكن ان يكون فاعلة لما لا وضع له الثالثة ان فاعل الجسم يكون فاعلا اولا لجزئيه اعنى مادته وصورته لان فعل المركب مسبوق بفعل اجزائه واذا تمهدت هذه المقدمات فنقول لو صدر جسم عن جسم لزم ان يكون القوة الجسمانية وهى صورة الجسم الفاعل مؤثرة فيما لا وضع له وهو كل واحد من الهيولى والصورة الكلية هما جزآن للجسم الصادر وهو ممتنع واما خاصا وهو ان يكون الاجسام المحيطة بعضها علة لبعض فاما ان يكون المحوى علة للحاوى وهو ممتنع فان الوهم لا يذهب الى تعليل الاقوى بالاضعف واما ان يكون الحاوى علة للمحوى وهو ايضا محال لما نقرره يستدعى مقدمات اولها ان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجدة لشىء الا بعد صيرورته متشخصا معينا فان الطبايع الكلية ما لم يكن اشخاصا لم توجد فى الخارج ثانيها ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجود المعلول متأخرا عن وجود العلة فاذا اعتبر المعلول مع وجود العلة كان له رتبة الامكان لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب كان من شانه ان يجب فهو ممكن ثالثها ان الشيئين اللذين يكونان معا لا معية المصاحبة الاتفاقية بل معية توجب ان لا يمكن ان ينفك احدهما عن الاخر فانهما لا يختلفان فى الوجوب والامكان لان تخالفهما فى ذلك يقتضى امكان انفكاكهما وبعد تمهيدها نقول لو كان الحاوى علة للمحوى لسبقه متشخصا ح كان وجود المحوى اذا اعتبر مع وجود الحاوى المتشخص موصوفا بالامكان ولكن عدم الخلاء فى داخل الحاوى امر يقارن تشخصه اعتبار وجود المحوى بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون هو ايضا مع وجود الحاوى المتشخص ممكنا لكنه فى جميع الاحوال واجب فى الامكان لكن الخلاء ممكنا لكنه ممتنع لذاته هف والى هذا الوجه الخاص اشار بقوله وقوله لا علية بين المتضايفين اى الحاوى والمحوى والا لامكن الممتنع او علل الاقوى وهو الحاوى

بالاصنعف هو المحوي وهذا الوجه ايضاً مدخول لمنع الامتناع الذاتي اي لا نسلم ان الخلأ ممتنع لذاته لكن وجود عدمه لذاته
منافٍ لوجوبه بل انه اعني وجود المحوي بالغير والا لا يمكن الانفكاك بينهما فالمراد بالمنع هو المنع اللغوي فانه اشارة
الى معارضته للمقدمة اعني امتناع الخلأ بالذات لا المنع العرفي لانه طلب الدليل وهذا اقام الدليل عليه فيما سبق هذا
وقال المص في شرح الاشارات لدفع هذه المعارضة هذه العبارة واعلم ان قولنا الخلأ ممتنع لذاته ليس معناه ان
الخلاء ذاتاً هي المقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده والمقارن للتصور هو نفيها
بتصوره الا مع تصور المحوي من حيث هو محوي فاذا تصور هذا سقط ما يمكن ان يتشكك به هو ان يقال كون
عدم الخلأ واجباً لذاته ينافي كونه معلولاً لوجود المحوي الواجب بالغير وذلك لان ذلك الغير الذي يقتضي وجود المحوي
في هذا الفرض هو الذي يجعل المحوي بحيث يمكن ان يتصور معه خلاء حتى يحكم بوجوب عدمه بالتقرير المذكور ولذلك
حكم بامتناعه فاذاً وجود المحوي والحاصل ان المحوي يكون واجباً بالغير اذا لم يكن معلولاً للحاوي اما مع كونه معلولاً للحاوي
فهو ممتنع لذاته لا واجب لغيره انتهى وتوضيحه انه لما تحقق وجوب المحوي على فرض كونه معلولاً للحاوي في مرتبة وجود
الحاوي فيتصور هناك اعني في مرتبة وجوب الحاوي خلاء في داخله لا محالة وعدم ذلك الخلأ المتصور انما يجب بتحقق مع
وجوب وجود المحوي في داخله في مرتبة متأخرة من تلك المرتبة ووجود وجود المحوي ايضاً انما يتحقق مع عدم الخلأ المتحقق
في داخل الحاوي فهناك اعني وجوب وجود المحوي بالحاوي ووجوب تحقق عدم الخلأ المتصور فقد لعله متساوقان في التحقق وهذا
في الوجود والتصور فيكون على هذا الفرض عدم هذا الخلأ مع كونه واجباً بالغير كوجود هذا المحوي فيكون متأخراً وجود
المحوي عن وجوب الحاوي اعني كونه معلولاً له ممتنعاً بالذات لامتناع كون الواجب لذاته واجباً بالغير بالذات
ونحن ندعي الملازمة لا بين مطلق وجوب وجود المحوي وبين مطلق عدم الخلأ بل بين وجوب وجود المحوي بالحاوي
وبين عدم الخلأ المتصور في داخل الحاوي اللذين لا يمكن كونهما واجبين بالغير في هذا الفرض ونستدل بها على
كون المحوي معلولاً للحاوي ممتنع بالذات فقوله والحاصل ان المحوي يكون واجباً بالغير اه معناه ان وجود المحوي انما
انما يتحقق في نفس الامر اذا لم يكن معلولاً للحاوي ولا ندعي الملازمة مع عدم الخلأ اذ لا يتصور خلاء ح والملازمة المدعاة
انما هي مع هذا الخلأ المتصور واما اذا فرض كونه معلولاً للحاوي فهو ممتنع بالذات في نفس الامر وواجب بالحاوي بحسب الفرض
وبين عدم الخلأ لا يتصور الملازمة بين واجب بالغير في نفس الامر وبين واجب بالذات ليلزم التنافي بينهما هذا واعلم
ان للكلام البرهانية والشواهد القرآنية على وجود الجواهر المجردة المسماة بالعقول كثيرة ومن نوادر احاديث ائمتنا
صلوات الله عليهم اجمعين دقائق فيهم رموزها واشاراتها الرشيقة في ذلك حسبك من محكماتها ما روي عن امير المؤمنين
وسيد الوصيين علي بن ابي طالب صلوات الله عليه على ما اورده بعض الاعاظم من سرية في بعض نسخها انه سئل
عن العالم العلوي فقال صور عارية عن المواد خالية عن القوة والاستعداد تجلى لها ربها فاشرقت وطالعها فتلألأت
والقى في هويتها مثاله فاظهر عنها افعاله وخلق الانسان ذا نفس ناطقة ان زكاها بالعلم فقد شابهت جواهر
اوائل عللها واذا اعتدل مزاجها وفارقت الاضداد فقد شارك بها السبع الشداد صدق ولي الله عن رسول الله
عن الله ولا ينافي ثبوت المجردات العقلية حدوث العالم على ما حققنا والمتكلمون لما قصدوا الى اثبات الحدوث
من طريق الحركة وهو لا يجري عليها استنكفوا عن ثبوتها ولا يدل هذا الدليل على تلك الطريقة ايضاً لان تلك المجردات عند
مثبتيها مرتبطة بالجسمانيات هي من الازل والابد غير منفكة عنها اصلاً كما تخلف الحدوث الجسمانيات بأي طريق
كان مستلزم لحدوثها لا محالة المسألة الثانية في تحديد النفس ومعنى المنهج البحث هنا هو النفس الانسانية

والا لكان علة واجبا لذاته

منه فان المحوي من حيث هو ملأ
لا يتصور الا مع الملكني وذلك
ثم لا يتصور ح

الناطقة وان كانت خارجة من مقسمه الجوهر اعم منها لكونها شاملة للنفوس المجردة الفلكية ايضا واسم النفس يطلق
على ما هو اعم من المجردة فانها تطلق على بعض الصور الحالة في المادة كالصور النوعية النباتية والحيوانية فيقال نفس
نباتية ونفس حيوانية وبحثنا مع الناطقة الانسانية باسم النفس الارضية وصرح في شرح الاشارات بان اطلاق
النفس على الارضية والسماوية ليس بمعنى واحد بل بعد اشتراكهما في معنى فالمعنى المشترك قولنا كمال اول لجسم طبيعي والمعنى
الذي يضاف الى ذلك فيحصل النفس الارضية متناولة للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية هو ان نقول
بعد قولنا لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة ومعنا كونه ذا آلات يمكن ان يصدر بتوسطها وبغير توسطها ما يصدر
من افاعيل الحيوة التي هي التغذية والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق والمعنى الذي يضاف الى ذلك
فيحصل النفس السماوية هو ان نقول بعد قولنا لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل
انتهى ونقل صاحب المحاكمات عن الامام ايضا في الملخص ما حاصله ان زعم المحققين انه لا يمكن تعريف النفس بما يتناول
هذه النفوس الثلثة اي النباتية والحيوانية والفلكية بل مقولية النفس عليها انما هي بالاشتراك اللفظي ثم قال و
نحن نقول انا نشاهد اجساما تتغذى وتنمو وتولد المثل واجساما تدرك وتتحرك بالارادة دائما او ليس بدائم وليس ذلك
لجسميتها فبقي ان يكون لها مبادي غير جسميتها ولا شك ان تلك المبادي مختلفة فان جعلنا اسم النفس لتلك المبادي
المختلفة كان على سبيل الاشتراك واما انه لا يمكن تعريف النفس بحيث يعم النفوس الثلثة فذلك منقوض بنص صريح
الشيخ بان كل ما يكون مبدأ لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا ندعيه نفسا فهذا المعنى
مشترك بين النفوس الثلثة لان مبدأ افاعيل كذلك اما ان يكون مبدأ افاعيل لا يكون على وتيرة واحدة وهو النفس
الارضية او يكون مبدأ افاعيل على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادمة للارادة وهو النفس السماوية انتهى كلام المحاكم
وتبعه في هذا النظر شارح المو وهو ليس بشيء اما توجيه الاشتراك فلانه جعل اسم النفس لتلك المبادي المختلفة انما
يستلزم الاشتراك لو لم يكن ذلك باعتبار مفهوم مشترك بين تلك المبادي وهو غير لازم واما نظره فلان اشتراك
المعنى المذكور بين الثلثة انما يستلزم كون اسم النفس مشتركا معنويا بينها لو كان ذلك المعنى مسمى لاسم النفس وكلام
الشيخ لا يدل على ذلك بل على خلافه فان ضمير ندعيه راجع الى كل الى مدخوله اعني ما الموصولة فتدبر ثم انه بقي
توضيح المرام فاعلم ان المراد في هذا المقام انما هو تحديد النفس من حيث هو نفس وشرح هذا الاسم وبيان ان اطلاقه
على تلك المبادي باي معنى هو لا تعريف ما يطلق عليه لفظ النفس وجميع تلك المبادي التي يطلق عليها هذا اللفظ في
معنى مشترك وان لم يوضع له اسم النفس قال الشيخ في الفن السادس من طبيعيات الشفا في النفس بهذه العبارة الفصل
الاول في اثبات النفس وتحديدها من حيث هي نفس نقول اول ما يجب ان نتكلم فيه اثبات وجود الشيء الذي يسمى نفسا ثم
نتكلم فيما يتبع ذلك فنقول انا قد نشاهد اجساما تحس وتتحرك بالارادة بل نشاهد اجساما تغتذي وتنمو وتولد المثل
وليس ذلك لها لجسميتها فالشيء الذي يصدر عنها هذه الافعال وبالجملة كل ما يكون مبدأ لصدور افاعيل ليست على
وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا نسميه نفسا وهذه اللفظة اسم لهذا الشيء لا من حيث جوهره بل من جهة اضافة ما
له اي من جهة ما هو مبدأ لهذه الافاعيل ونحن نطلب جوهره والمقولة التي يقع فيها من بعد ولكنا الآن انما اثبتنا
وجود شيء هو مبدأ لما ذكرنا واثبتنا وجود شيء من جهة ما له عرض ما ونحتاج ان نتوصل من هذا العارض الذي له
ان نحقق ذاته لنعرف مهيته كانا قد عرفنا ان لشيء يحرك محركا ما ولسنا نعلم من ذلك ان ذات هذا المحرك ما هو فنقول
اذا كانت الاشياء التي نرى ان النفس موجودة لها اجساما وانما يتم وجودها من حيث هي نبات وحيوان بوجود هذا

فيبقى ان يكون في ذواتها مبادئ لذلك غير جسميتها

الشيء

الشيء وهذا الشيء جزء من قوامها واجزاء القوام كما علمت في مواضع هي يكون على قسمين جزء يكون به الشيء هو ما هو بالقوة
اذ هو بمنزلة الموضوع فلو كانت النفس من القسم الثاني ولا شك انا البدن من ذلك القسم فالحيوان والنبات لا يتم حيوانا
ونباتا بالبدن ولا بالنفس يحتاج الى كمال آخر هو المبدأ بالفعل لما قلنا فذلك هو النفس وهو الذي كلامنا فيه بل ينبغي
ان يكون النفس هو ما به يكون النبات والحيوان بالفعل نباتا وحيوانا وان كان جسما ايضا فالجسم صورته ما قلنا اذ يكون
من حيث هو جسم لتلك المبادي بل يكون كونه مبدأ من جهة تلك الصورة ثم قال فبين ان ذات النفس ليست بجسم بل هو جزء
للحيوان والنبات هو صورة او كالصورة ثم شرع في بيان ان النفس لم قيل انها كمال ولم يقل انها صورة او قوة فقال فنقول
الآن ان النفس يصح ان يقال لها بالقياس الى ما يصدر عنها من الافعال قوة وكذلك يجوز ان يقال لها بالقياس الى ما يقبلها
من الصور المحسوسة والمعقولة على معنى آخر قوة ويصح ان يقال ايضا لها بالقياس الى المادة التي تحلها فيجتمع منهما
جوهر نباتي او حيواني صورة ويصح ان يقال ايضا لها بالقياس الى استكمال الجنس بها نوعا محصلا كمال لان طبيعة الجنس
تكون ناقصة غير محدودة ما لم يحصلها طبيعة الفصل مضافا اليها فاذا انضاف كمل النوع فالفصل كمال النوع ثم
كل صورة كمال وليس كل كمال صورة فان الملك كمال المدينة والربان كمال السفينة وليسا بصورتين للمدينة والسفينة
فما كان من الكمال مفارق الذات لم يكن بالحقيقة صورة للمادة وفي المادة فان الصورة التي هي في المادة هي الصورة
المنطبعة فيها القائمة بها اللهم الا ان يصطلح ويقال لكمال النوع صورة النوع وبالجملة فانه قد استقر الاصطلاح
على ان يكون الشيء بالقياس الى المادة صورة وبالقياس الى الجملة غاية وكمالا وبالقياس الى التحريك مبدأ فاعلا
وقوة محركة واذا كان الامر كذلك فالصورة يقتضي نسبته الى شيء بعيد من ذات الجوهر الحاصل منها وذلك الشيء
هو المادة لانها صورة باعتبار وجودها للمادة والكمال يقتضي نسبته الى الشيء التام الذي عنه يصدر الافاعيل لانه
كمال بحسب اعتباره للنوع فبين من هذا انا اذا قلنا في تعريف النفس انه كمال كان ادل على معناها وكان ايضا يتضمن
جميع انواع النفس من جميع وجوهها ولا يشذ النفس المفارقة للمادة عنه ايضا اذا قلنا ان النفس كمال فهو اولى من ان
نقول قوة لان الامور الصادرة عن النفس منها ما هي من باب الحركة ومنها ما هي من باب الاحساس والادراك وبالحري
ان يكون الادراك لها لا بما لها قوة هي مبدأ فعل بل مبدأ قبول والتحريك بالحري ان يكون لها لا بما لها قوة هي مبدأ
قبول بل مبدأ فعل وليس ان ينسب اليها احد الامرين بانها قوة عليه اولى من الآخر فان قيل لها قوة وعني بها الامران جميعا
كان ذلك باشتراك الاسم وان اقتصر على احد الوجهين عرض ما قلنا وشيء آخر وهو انه لا يتضمن الدلالة على ذات النفس
من حيث هي نفس مطلقا بل من جهة دون جهة وقد بينا في الكتب المنطقية ان ذلك غير جيد ولا صواب ثم قال ونقول
انا اذا عرفنا ان النفس كمال باي بيان وتفصيل فصلنا الكمال لم يكن بعد عرفنا النفس وماهيتها بل عرفناها من حيث
هي نفس واسم النفس ليس يقع عليها من حيث جوهرها بل من حيث هي مدبرة للابدان ومقيسة اليها فلذلك يؤخذ
البدن في حدها كما يؤخذ مثلا البناء في حد الباني وان كان لا يؤخذ في حده من حيث هو انسان ولذلك صار النظر في
النفس من العلم الطبيعي لان النظر في النفس من حيث هي نفس نظر فيها من حيث هي علاقة بالمادة والحركة ثم قال لكن الكمال
على وجهين كمال اول وكمال ثان فالكمال الاول هو الذي يصير به النوع نوعا بالفعل كالشكل للسيف والكمال الثاني
هو امر من الامور يتبع نوع الشيء من افعاله وانفعالاته كالقطع للسيف والتمييز والروية والاحساس والحركة للانسان
فان هذه كمالات لا محالة للنوع لكن ليست اولية فانه ليس يحتاج النوع في ان يصير هو ما هو بالفعل الى حصول هذه
الاشياء له بالفعل بل اذا حصل له مبدأ هذه الاشياء بالفعل فالنفس كمال اول ولان الكمال كمال الشيء فالنفس كمال الشيء

بالفعل وجزء يكون به الشيء هو ما هو

وهذا الشيء هو الجسم ويجب ان يؤخذ الجسم بالمعنى الجنسي لا المادي المشكك وليس هذا الجسم الذي النفس كمال له كل جسم فانها
ليست كمال الجسم الصناعي كالسرير والكرسي وغيره بل كمال الجسم الطبيعي ولا كل جسم طبيعي فليس النفس كمال النار ولا الارض بل
في عالمنا كمال جسم طبيعي يصدر عنه كمالاته الثانية بالآلات التي يستعين بها في افعال الحيوة التي اولها التغذي والنمو فالنفس التي
نحدها هي كمال اول لجسم طبيعي آلي له ان يفعل افعال الحيوة ثم اورد شكوكا على هذا الحد من جملتها ان لقائل ان يقول
ان هذا الحد لا يتناول النفس الفلكية فانها تفعل بلا آلات وان تركتم ذكر الآلات واقتصرتم على ذكر الحيوة لم يغنكم
ذلك شيئا فان الحيوة التي لها ليس هو التغذي والنمو ولا ايضا الحس وانتم تعنون بالحيوة التي في الحد هذا وان عنيتم الحيوة
ما للنفس الفلكية من الادراك بمشاركة التصور العقلي والتحريك الغائي اردتم ان تخرجوا النبات من جملة ما له نفس ثم قال
في الجواب فنقول واما الاجسام السماوية فان فيها مذهبين مذهب من يرى ان كل كوكب يجتمع منه ومن عدة كرات
يتحرك بحركته جملة جسم كحيوان واحد من الكرات تتم فعله بعدة اجزاء تتحرك فيكون هي كالآلات وهذا القول لا يستمر في كل
الكرات ومذهب من يرى ان كل كرة فلها في نفسها حيوة مفردة وخصوصا ويرى جسما تاما ساعاد لذلك الجسم حد العضل
لا كثرة فيه فهو لا يجب ان يرى ان اسم النفس اذا وقع على النفس الفلكية وعلى النفس النباتية فانها تقع بالاشتراك وان
هذا الحد انما هو للنفس الموجودة للمركبات وانه اذا احتيل حتى تشترك الحيوانات والفلك في معنى اسم النفس خرج النبات
من تلك الجملة على ان هذه الجملة صعبة وذلك لان الحيوانات والفلك لا يشترك في معنى اسم الحيوة ولا في معنى اسم النطق
ايضا لان النطق الذي ههنا يقع على وجود نفس لها العقل الهيولاني وليس هذا مما يصح هناك على ما نرى فان
العقل هناك عقل بالفعل والعقل بالفعل غير مقوم للنفس لكانه جزء حد للناطق وكذلك الحس ههنا يقع على
القوة التي بها تدرك المحسوسات على سبيل قبول مثلها والانفعال منها وليس هذا ايضا مما يصح هناك على ما نرى ثم
ان اجتهد فجعل النفس كمالا اولا لما هو متحرك بالارادة ويدرك من الاجسام حتى يدخل فيه الحيوانات والنفس الفلكية
خرج النبات من تلك الجملة وهذا هو القول المحصل انتهى ما اردناه من كلام الشفاء مع ادنى تلخيص في بعض المواضع لازالة
الخفاء واذا عرفت جميع ما ذكرناه عرفت ان ما اشتمل عليه قوله واما النفس فهو كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة
اي يكون من شانه ان يصدر عنه افعال من شانها ان يصدر عن ذوي الحيوة مطلقا اعم من جميعها او بعضها تعريف للنفس
الارضية الشاملة للنباتية والحيوانية والانسانية صادق على كل واحد دون الصورة المعدنية لخروجها بقيد الآلة
كالنفس الفلكية على التحقيق مع ان المقصود ليس تعريفها اما اولا فلما اشرنا اليه من انه لا يبحث الا عن النفس الانسانية
واما ثانيا فلعدم انطباق عنوان الفصل على مطلق النفس الارضية ولعله انما فعل ذلك لكونها جنسا للنفس الانسانية
فاكتفى بتعريف الجنس اشارة الى انه هو العمدة في الاحتياج الى التعريف ههنا فاذا عرف الجنس سهل تمييز الانواع
بعضها عن بعض لظهور ان الافعال الصادرة بالآلات عن الاجسام الارضية على اقسام ثلثة قسم يعم الاجسام
وغيرها انما يفعل بالآلات كالتغذية والتنمية والتوليد فمنه بعضها شاملا لجميع انواعها كالحس والحركة الارادية
ومنه بعضها مختصا ببعض منها كالتعقل وما يصدر عنه الاخص يصدر عنه الاعم من غير عكس فما يصدر عنه التعقل
يصدر عنه جميع افعال الحيوة فهو نوع من النفس الارضية وما يصدر عنه الحس والحركة يصدر عنه التغذية ونحوها
دون التعقل وهو نوع آخر وما لا يصدر عنه الا القسم العام نوع ثالث فاذا اريد تعريف نوع نوع من هذه الانواع
الثلثة قيل في تعريف النفس النباتية بعد قولنا آلي يتغذى وينمو ويولد فقط بدلا عن قولنا ذي حيوة بالقوة
وفي تعريف النفس الحيوانية بعد آلي هو يحس ويتحرك بالارادة فقط وفي تعريف النفس الانسانية يتغذى وينمو ويحس

ويعقل

ويحوه ويعقل جميعاً فهذه القيود الثلثة مما اشتمل عليها فيلد ذي حيوة بالقوة ولو قيل بدل هذه القيود في الاول
من جهة ما يغتذي وينمو ويولد فقط وفي الثاني من جهة ما يحس ويتحرك فقط وفي الثالث من جهة ما يعقل فقط لصح ايضاً
ويرجع الى ما ذكرنا ويمكن ان يكون مراد المص من قوله ذي حيوة بالقوة ما من شانه ان يصدر عنه جميع افعال الحيوة
فيصير مختصاً بالانسان ويخرج النفس النباتية والحيوانية بهذا القيد ويصير التعريف تعريفاً للنفس الانسانية على
ما هو المقصود ولولا تصريحه في شرح الاشارات على ما نقلنا بان المراد من ذي حيوة بالقوة هو المعنى الاعم وهو الذي
ذكرناه اولاً لامكن الجزم بهذا التوجيه الثاني. واما توجيه الحصر المستفاد من قوله واما النفس فهو كمال اول لالة حيث
يدل على ان النفس الخارجة من العشرة وهي المجردة منحصرة في هذا المعرف فيشكل على التوجيهين لمكان النفوس المجردة
الفلكية اما على التوجيه الثاني فظ واما على الاول فكذلك ايضاً فان النفس المجردة غير منحصرة فيما هذا المعرف حينئذ
اعني النفس الناطقة اللهم الا ان يكون المص غير قائل في هذا الكتاب بالنفوس المجردة في الافلاك بل بالمنطبعة فقط كما كان
راي المشائين قبل الشيخين ثم ان فائدة قيد ذي حيوة بالقوة على ما ظهر من كلام الشفا هو الاحتراز عن النفس السماوية
عند من يرى كون الفلك جسماً الياً فان ما يصدر عنه من افاعيل الحيوة يكون بالفعل وداماً والا فلا حاجة الى هذا
القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون وذهب ابو البركات الى انه انما يذكر عوض قولهم الى فيقال كمال اول طبيعي لجسم
ذي حيوة بالقوة وعبارة القدماء كمال اول طبيعي الي واحترز بالطبيعي عن الكمالات الصناعية كالتشكيلات الحاصلة
بفعل الانسان وقد يقال كمال اول لجسم طبيعي الي بتاخير طبيعي وهو اما غلط في النقل واما مقصود به المعنى الذي ذكرنا كذا
نقل عنه شارح المواقف ثم قال فظهر ان ما يقال من ان بعضهم رفع طبيعياً صفة لكمال الجر معناه ان يرفع مع التاخير
صفة لكمال لئلا يخفض بعده لئلا صفة لجسم فانه في غاية القبح وكذا لو رفع ح الى صفة لكمال مع ذكر ذي حيوة صفة
لجسم بل معناه انه تقدم ويرفع على ما قال الامام ان بعضهم جعل طبيعياً صفة للكمال فقال كمال اول طبيعي لجسم الي
انتهى كلام شرح المواقف **المسئلة الثالثة** في بيان مغايرة النفس الناطقة للمزاج وللجسمية الخاصة اعني البدن واجزائه والجسمية
المشتركة وهي اعني المغايرة اعم من التجرد كما سيجيء في المسئلة الاتية واحتج على الاول بوجوه الاول وهو ما يدل
على مغايرة النفس الناطقة من حيث هي صورة نوعية مطلقاً للمزاج هو ان المزاج واقع بين اضداد ميالة غير الى
الانفكاك فهو محتاج الى جابر جامع اياها حافظ على الاجتماع وهو النفس فالنفس متقدمة على الالتيام المتقدم
على المزاج فتكون متقدمة على المزاج شرط الحصول فكيف يكون نفسه واليه اشار بقوله وهي مغايرة له لما هي شرط فيه
وعليه اعتراض مشهور وهو انكم قلتم ان المركبات انما تستعد لقبول صورها من مبدئها بحسب امزجتها المختلفة
فيجب من ذلك تقدم الامزجة على تلك الصور وههنا تقولون ان النفس التي هي صورة الحيوان جامعة لاسطقساته متقدمة
على المزاج فهل هذا الا تناقض واجاب الامام عنه بان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج
في تربية نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها يصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق
ايراد الغذاء ونقل في بعض رسائله عن الشيخ لما طالبه بهمنيار بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ
لها انه قال كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولاً
القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية في جميع الاحوال
بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وبالجملة فان تلك المادة تبقى في تصرف المصورة
الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فح يوجد النفس واورد عليه المص بان هذا مخالف

لما صرح به الشيخ حيث قال في الشفاء فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو
يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي وبانه ان كانت نفس الام ملتهمة للمزاج
فكيف تفوضت التدبير بعد مدة الى الناطقة وانما يجري امثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بارادة
متجددة وبانه ان كانت الصورة مدبرة وهي من القوى الخادمة للنفس التي تكون بمنزلة الالات لها فكيف حدثت
قبل حدوث النفس التي هي مخدومها وكيف فعلت بذاتها فان الالة ليست من شانها ان تفعل من غير مستعمل اياها
هذا ايراده على الامام وتجويز كون الصورة القائمة بالمني خادمة لنفس الام مستندا بكونها قابضة لصورة اجزائه
وتشكيلها كما توهمه صاحب المحاكمات ليس بسديد كما لا يخفى ثم قال وما يقتضيه القواعد الحكمية التي افادها
الشيخ وغيره هو ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة
مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير تلك القوة مبدا
وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد كما لا في الرحم بحسب استعدادات
يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء
ويضيفها الى تلك المادة فتنميها وتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر
عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل تصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى
مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل فتشبيه تلك القوى في احوالها من مبدا حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة
بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوره ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يجمر والتجمر يستعد لان
يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فمبدا الحرارة الحادثة في الفحم كذلك الصورة الحافظة واشتدادها كمبدا
الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كلما يتاخر يصدر عنه ما يصدر عن المتقدم وزيادة
فتجتمع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلثة الاخيرة
وهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود ويتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في المنيين
هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى اخر العمر والحافظ
للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انهما واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ باعتبار الاول
وبالجملة فالغرض هيهنا على التقديرين اعني ان يكون الجامع والحافظ شيئين او شيئا واحدا حاصل لان المزاج محتاج
الى شيء اخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن او نفسا اخرى انتهى وهذا هو الجواب عن الاعتراض المذكور
وحاصله ان المزاج الواقع بين اجزاء المني اولا يتوقف على نفس الابوين لجمع تلك الاجزاء وحفظها معا ويتوقف
على هذا المزاج الصورة الكمالية الحافظة للتركيب اعني الصورة المنوية ثم اذا وقع في الرحم تحصل لها باستعدادات
يكتسبها هناك الصورة الفاعلة للافعال النباتية ويحصل له منها بالتغذية والتنمية مزاج اخر يتوقف جمعا
وحفظا على هذه الصورة التي هي نفس نباتية للمولود فيستعد به لان يفيض عليه الصورة الفاعلة للافعال
الحيوان فيكمل له امر التغذية والتنمية والمزاج الحاصل له بتكامل التغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة
التي هي نفس حيوانية للمولود جمعا وحفظا ويتوقف عليه تعلق النفس الناطقة ويبلغ امر التغذية والتنمية
بنوع من التدبير غاية الكمال فيحصل له مزاج هو اكمل الامزجة في شان هذا الشخص ويتوقف هذا المزاج الكامل
جمعا وحفظا على النفس الناطقة الى حلول الاجل فيكون كل مزاج موقوفا حدوثا وبقاء على صورة او

نفس

نفس ليست هي موقوفة على ذلك المزاج الذي هو مقارن لها بالزمان بل على مزاج اخر سابق عليه بالزمان سبق
المعد لما هو معد له ولا يلزم التعدد فمناط الجواب انما هو على احتياج كل مزاج الى علة مبقية له مجامعة معه سوا
كانت عين العلة المحدثة او غيرها فلا يمكن الذهاب الى غير النهاية والا لزم التسلسل الخ فلا يرد ما توهمه الشارح المحشي
ما حاصله يجوز ان يتوقف كل مزاج على نفس سابقة عليه ويتوقف كل نفس على مزاج سابق عليها وهكذا الى غير النهاية
هذا واعلم انه يحقق على ما هو الظاهر من الجواب المذكور وصرح به المحقق الشريف وغيره من المحققين هو ان مادة
بدن الانسان تخلع صورة وتلبس اخرى الى ان تستعد لتدبير النفس الناطقة لا ما توهم بعضهم من كون البدن
الانساني مشتملا على صورة بدنية معدة لحفظ التركيب ونفس نباتية للتغذية والتنمية والتوليد ونفس حيوانية
للاحساس والحركة ونفس ناطقة للتعقل والتدبير فان ذلك سخيف جدا وقال في شرح المقاصد ان ذلك للمحققين
نوع الهم من ان كل نفس مبدأ لآثار مخصوصة وان لكل نوع من الاجسام صورة نوعية هي جوهر حال في المادة
وان البدن الانساني جسم له خاصة تتعلق به النفس الناطقة لكن ذكر في شرح الاشارات وغيره ان البدن الانساني
بحكم المادة فان قيل بدن الجنين اذا خلع الصورة النباتية ولبس الصورة الحيوانية فعند تعلق النفس الناطقة
بالجزئية لو خلع الصورة الحيوانية ايضا لزم بقاء المادة بلا صورة حال الخلع لها فانه بها متقومة ايا ما قلنا امتناع
كون الجزء صورة مقومة للمادة وما قيل من ان النفس الناطقة تفيض منها صورة نوعية انسانية هي آلة النفس فيها
في البدن كما سيجي بعيد عن التحقيق على انه على ذلك التقدير ايضا بعد تعلق الناطقة وقبل فيضان تلك الصورة
ولو بالذات يلزم الاشكال بعينه قلنا لا برهان على امتناع كون الجزء صورة مقومة للمادة مطلقا انما الممتنع
كون الجزء مقوما للمادة لقيامه بالمادة وليس بمعتبر في المقوم ان يكون المقوم قائما بما هو مقوم له وسيأتي
بيان كيفية كون النفس الناطقة صورة نوعية للمادة الانسانية [illegible] الوجه الثاني ما اشار اليه بقوله
للممانعة في الاقتضاء وتقريره ان النفس والمزاج قد يتمانعان في الاقتضاء فان كثيرا ما يريد النفس الحركة الى جهة و
المزاج يمانعها في نفس الحركة بان يقتضي السكون كالماشي على الارض او في جهتها بان يقتضي الحركة الى جهة اخرى
كالصاعد الى موضع عال والتمانع في الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضيين فان قلت المانع للنفس في الحركة او في
جهتها هو طبايع الممتزجات وهي غير المزاج قلت المزاج كيفية تابعة لتلك الطبايع فلا يجوز ان يخالفها في الاقتضاء
الوجه الثالث ان المزاج يزول بحسب الاسنان كالطفل والشاب والشيخ والنفس باقية لا تزول والباقي غير
الزائل واليه اشار بقوله ولبطلان احدهما مع ثبوت الاخر ويعترض بتقرير هذا الوجه شديدة او حرارة شديدة
فانه يبطل الكيفية المزاجية الاصلية ويحدث كيفية اخرى مشابهة للكيفية المضادة الواردة عليه مع ان
النفس باقية غير باطلة لكونها مدركة لتلك الكيفية المضادة ولا يمكن ان يكون المدرك لها هو الكيفية المزاجية
الاصلية لبطلانها ولا الكيفية المزاجية العارضة لمشابهتها اياها والادراك انما يكون بالانفعال والشيء
لا ينفعل عن شبيهه وقد يلخص هذا التقرير فيحصل وجه على حدة وهو ان يقال لو كان مبدأ الادراك اعني النفس
هو المزاج لم يحصل الادراك باللمس لان المزاج كيفية ملموسة شبيهة لم ينفعل عنها فلا يدرك وان كان كيفية مضادة
لم يبق فكيف يدركها هذا ولما لنا ان اعني مغايرة النفس للبدن واجزائه وهو المراد بالجسمية لخاصة اشار بقوله
وهي مغايرة لما يقع الغفلة عنه وهو اشارة الى ما قال في الاشارات من قوله ارجع الى نفسك وتامل هل اذا
كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك

ما عندك ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله

لذاته في ذكره ولو توهمت ان ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع

والهيئة لا يبصر اجزائها ولا يتلامس اعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت

عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها وقال في الشفا بعد الفراغ عن تحديد النفس بهذه العبارة ويجب ان نشير في هذا الموضع

الى اثبات وجود النفس التي لنا اثباتا على سبيل التنبيه والتذكير اشارة شديدة الموقع عند من له قوة على ملاحظة

الحق نفسه من غير احتياج الى تثقيفه وقرع عصاه وصرفه عن المغلطات فنقول يجب ان يتوهم واحد منا كانه

خلق دفعة وخلق كاملا لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجيات وخلق يهوي في هواء او خلاء هويا لا يصدمه فيه

قوام الهواء صدما ما يحوج الى ان يحس وفرق بين اعضائه فلم تتلاق ولم تتماس ثم يتامل هل يثبت وجود ذاته فلا

يشك في اثباته لذاته موجودا ولا يثبت مع ذلك طرفا من اعضائه ولا باطنا من احشائه ولا قلبا ولا دماغا ولا شيئا

من الاشياء من خارج بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولا ولا عرضا ولا عمقا ولو انه امكن في تلك الحالة ان يتخيل

يدا او عضوا اخر لم يتخيله جزءا من ذاته ولا شرطا في ذاته وانت تعلم ان المثبت غير الذي لم يثبت فاذن المثبتة سبيل له

ان ينبه على وجود النفس شيئا غير الجسم بل غير جسم وانه عارف به مستشعر له وان كان ذاهلا عنه يحتاج ان يقرع

عصاه انتهى كلام الشفا فان قيل ان ذات الانسان عندنا هي اجزاؤه الاصلية الجسمانية ولا نسلم انه يغفل عنها بل انما

يغفل عن الاجزاء الفضلية وعن الاعراض والقوى الحالة فيها قلنا لو كان المراد من الاجزاء الاصلية هي الاعضاء المتكونة

عن النطفة كما هو الظاهر فامكان الغفلة عنها لا يقبل المنع كيف وهي الاعضاء الماخوذة في تقرير هذا التنبيه وان

كان المراد منها هو الاجزاء التي لا تتجزى وامر اخر فالمقام ههنا ليس نفي ذلك كما لا يخفى واما ما قيل في الجواب من انه

لو كان لا يغفل عن اجزائه الاصلية لكان عالما بانها ما هي ولو بوجه يميزها عما عداها ففيه منع هذه الملازمة

كما لا يخفى على المتامل واشار الى الثالث اعني مغايرة النفس للجسمية المشتركة ولما يقع المشاركة به يعني ان الجسمية

هي ما به يشارك كل بدن مع غيره من الابدان والنفس هي ما به يمتاز كل احد عن غيره وما به الاشتراك غير ما به الامتياز

بالضرورة فالنفس غير الجسمية فان قيل ان اراد بالجسمية طبيعتها الكلية المشتركة فذلك مما لا يشتبه على احد فكيف

يجعل مسئلة وان اراد ان الجسم المتخصص فذلك هو البدن بعينه وليس مما يقع به فيه الشركة قلنا المراد هو الجسمية

المشتركة باعتبار حصصها المتعينة بالاضافة وذلك ليس مما لا يمكن ان يشتبه فليتدبر واما قوله ولما يقع التبدل

فيه فاشارة الى وجه رابع للثلثة وتقريره ان البدن واجزاءه الجسمية دائمة التبدل بالتحلل والاغتذاء وكذا ما

يحل فيها لاستلزام تبدل المحل تبدل الحال مع كون النفس باقية بالضرورة وغير النفس مغايرة للجميع فلك ان تورد

وما قيل عليه من ان التبدل انما يقع في الاجزاء الفضلية دون الاصلية التي لعلها هي النفس او ما يحل فيها ففيه

ايضا ان المراد من الاجزاء الاصلية لو كان ما ذكرنا فمنع وقوع التبدل فيها لا ينبغي ان يصدر من المحصلين والاظهر

الغرض ههنا اثبات مغايرة النفس لها واعلم ان الاستدلال بتبدل المحل على تبدل الحال لو صح مطلقا لزم ان

لا يكون نفوس الحيوان والنبات ايضا صورا حالة في محالها ضرورة بقاء الذات فيهما ايضا ولهذا ذهب بعضهم الى تجرد

تلك النفوس والتزمها صاحب الاشراق والتحقيق ان هذا الاستدلال انما يصح فيما كان الحال عرضا واما اذا

كان صورة جوهرية فلا يصح لجواز ان يكون المادة معتبرة على وجه الابهام فيجوز ان يتبدل ولا يلزم منه تبدل

الصورة وهذا لا يضر مقصود المصنف اذ نفي كون النفس صورة مادية ليس بمقصود في هذه المسئلة كما سنشير اليه

غيره

جزئية قال ينتقض هذا الدليل بنفوس الحيوان والنبات ۝ **المسألة الرابعة** في تجرد النفس الناطقة وانها ليست
بجسم ولا جسماني في جسم ومادة اصلا واعلم ان الناس اختلفوا في حقيقة النفس اختلافا عظيما فقيل هي النار السارية في الهيكل
المحسوس وقيل الهواء وقيل الماء وقيل العناصر الاربعة والمحبة والغلبة اي الشهوة والغضب وقيل الاخلاط الاربعة
وقيل الدم وقيل نفس كل شخص مزاجه الخاص وقيل جزء لا يتجزى في القلب وكثير من المتكلمين على انها الاجزاء الاصلية
الباقية من اول العمر الى اخره وكان هذا مراد من قال هي هذا الهيكل المخصوص والبنية المحسوسة اي التي من شانها
ان يحس بها وجمهورهم على انها اجسام مخالفة بالماهية للجسم الذي يتولد منه الاعضاء نورانية علوية خفيفة حية لذاتها نافذة
في جواهر الاعضاء سارية فيها سريان ماء الورد في الورد والنار في الفحم لا يتطرق اليها تبدل ولا انحلال بقاؤها في الاعضاء
حيوتها وانتقالها عنها الى عالم الارواح موت وقيل انها اجسام لطيفة متكونة في القلب سارية في الاعضاء من طريق
الشرايين اي العروق الضوارب او متكونة في الدماغ نافذة في الاعصاب النابتة الى جملة البدن واختيار المحققين
من الفلاسفة واهل الاسلام انها جوهر مجرد في ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ومتعلقه اولا هو
ما ذكره المتكلمون من الروح القلبي المتكون في جوف الايسر من بخار الغذاء ولطيفه ويفيده قوة بها يسري في جميع البدن
فيفيد عند كل عضو قوة بها نفعه من القوى التي سنذكرها وتمسك القائلون بكونها من قبيل الاجسام
بوجوه الاول ان المدرك للكليات اعني النفس هو بعينه المدرك للجزئيات لانا نحكم بالكلي على الجزئي كقولنا هذه
الحرارة حرارة والحاكم بين الشيئين لا بد ان يتصورهما والمدرك للجزئيات جسم لانا نعلم بالضرورة انا اذا لمسنا النار
كان المدرك لحرارتها هو العضو اللامس ولان غير الانسان من الحيوانات يدرك الجزئيات مع الاتفاق على انا لا نثبت
لها نفوسا مجردة والجواب انا لا نسلم ان المدرك لهذه الحرارة هو العضو اللامس بل النفس بواسطته قيل يلزم اثبات
اثبات النفوس المجردة للحيوانات الاخر واما كون جعل الاحساس انما هو للقوى والاعضاء واحساس الانسان للنفس
بواسطتها مع القطع بعدم التفاوت تحكما قلنا احساسات سائر الحيوانات ايضا انما هي لنفوسها المنطبعة بواسطة
تلك الاعضاء والقوى لا لنفس تلك القوى والاعضاء ولا يلزم من كون النفس المنطبعة التي هي الصورة النوعية للحيوان
مدركة ان يكون كل قوة منطبعة وان لم يكن صورة نوعية ايضا مدركة قلنا الثاني ان كلا منا يعلم قطعا ان المشار
اليه بانا وهو معنى النفس متصف بانه حاضر هنا وقائم وقاعد وماش وواقف ونحو ذلك من خواص الاجسام و
المتصف بخاصة الجسم جسم وقريب من ذلك ما يقال ان للبدن ادراكات هي بعينها ادراكات المشار اليه بانا اعني النفس
مثل ادراك حرارة مثل ادراك حرارة النار وبرودة الجمد وحلاوة العسل وغير ذلك من المحسوسات فلو كانت النفس
مجردة بل مغايرة للبدن امتنع ان يكون صفتها عين صفته والجواب ان المشار اليه بانا وان كان هو النفس على الحقيقة
لكن كثيرا ما يشار به الى البدن ايضا لشدة ما بينهما من التعلق فحيث يوصف بخواص الاجسام كالقيام والقعود
وكادراك المحسوسات عند من يجعله لنفس الاعضاء والقوى لا للنفس بواسطتها فان المراد به البدن لتلك العلاقة
لا للغفلة وعدم الفرق بين المشار اليه بانا وبين البدن كما توهم من هذا الكلام ليلزم كون النفس في غاية الغفلة الثالث
انها لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى جميع الابدان على السواء فلم تتعلق ببدن دون اخر وعلى تقدير التعلق
جاز ان ينتقل من بدن الى بدن اخر وحينئذ لم يصح القطع بان زيدا الان هو الذي كان بالامس ورد بانا لا نسلم
ان نسبتها الى الكل على السواء بل كل احد لا يليق بمزاجه واعتداله الا تلك النفس الفائضة عليه بحسب استعداده الحاصل
ما عنده الحاصل له الرابع الظواهر من الكتاب والسنة تدل على انها تبقى بعد خراب البدن وتتصف بما هو من خواص

الخصوص

الاجسام

الاجسام كالدخول في النار وعرضها عليها او كالبروز حول الجنان وكلونها في فنادبل من نور او في جوف
طيور خضر وامثال ذلك ولا يخفى احتمال التاويل وكونها على طريق التمثيل ولهذا تمسك بها القائلون بتجرد
النفوس زعما منهم ان مجرد مغايرتها البدن يفيد ذلك كذا في شرح المق واختار المص مذهب المحققين فقال و
هي جوهر مجرد اما جوهريتها فلا نه من تجردها اعني قيامها بذاتها وعدم كونها حالة في مادة واما تجردها
فاستدل عليه بوجوه سبعة الاول ما اشار اليه بقوله لتجرد عارضها اي عارض النفس الناطقة وهي الصورة المعقولة
المنطبعة فيها وتقريره بعد ما تقرر في موضعه وقد مر في مبحث الوجود الذهني وسيجيء في مبحث الاعراض من ان التعقل
انما هو بانطباع صورة منتزعة من الموجود الخارجي مساوية له في تمام الماهية ومغايرة في اللوازم الخارجية لعارضة
لا بعينها بذاتها ولا بملاحظة النفس اياها فيتجرد اخر هو ما قال الشيخ في الشفاء ان القوة العقلية هو ذو تجرد
المعقولات عن الكم المحدود والاين والوضع وسائر ما قيل من قبل فيجب ان ينظر في ذات هذه الصورة المجردة
عن الوضع كيف هي مجردة عنه اما بالقياس الى الشيء الماخوذ منه او بالقياس الى الشيء الماخوذ منه او بالقياس الى
الشيء الاخذ اعني ان وجود هذه الحقيقة المعقولة متجردة عن الوضع هل هو في الوجود الخارجي او في الوجود
المتصور في الجوهر العاقل ومح ان نقول انها كذلك في الوجود الخارجي فبقي ان نقول انها انما هي مفارقة للوضع
والاين عند وجودها في العقل فاذا وجدت في العقل لم يكن ذات وضع بحيث يقع اليها اشارة او تجزي وانقسام
او شيء مما اشبه هذا المعنى فلا يمكن ان يكون في جسم انتهى وذلك لامتناع كون المحل مقارنا للوضع ولوازمه مع تجرد
الحال عنه بالضرورة فلا معنى للاعتراض ههنا بمنع كون العلم بارتسام الصورة وعلى تقدير التسليم بمنع وجوب المساواة
في تمام الماهية ولا بمنع استلزام كون النفس مقارنة للعوارض الوضعية مقارنة ما يحل فيها لها وعلى تقدير
التسليم بمنع منافاة اتصاف الصورة العقلية بتلك العوارض من قبل محلها لتجردها عنها بحسب ذاتها الثاني
ما اشار اليه بقوله وعدم انقسامها بتذكير الضمير وارجاعه الى عارضها كما شرحه العلامة او بتأنيثه وارجاعه
الى النفس على ما شرحه الشارح القديم وبعض العوام والاول اظهر فان المتعارف والمطابق لما في الشفاء هو الاستدلال
بتجرد الصورة المعقولة تارة وبعدم انقسامها اخرى على تجرد النفس لا بعدم انقسام النفس على تجردها اما
تقريره على الاول فهو ان من الصور العقلية ما هو غير قابل للانقسام لان ههنا صورا عقلية لما لا ينقسم اصلا
كواجب الوجود والوحدة وايضا فان ههنا معقولات هي ابسط المعقولات وهي مبادئ للتركيب في سائر المعقولات
اذ لا بد في كل كثرة من الانتهاء الى وحدة كما مر غير مرة بل نقول ان الصورة العقلية مطلقا لا يجوز ان ينقسم
انقسام الجسم الجسماني اعني الى اجزاء متباينة في الوضع والا فان كانت اجزاؤها متشابهة يلزم ان يكون الكل
عين الجزء لان المجتمع من الاجزاء المتشابهة يكون من طبيعة الجزء فلا تفاوت بين الكل والجزء الا اذا كان الكل
حاصلا من الاجزاء من جهة الزيادة في المقدار او العدد لا من جهة الصورة والطبيعة وح يكون الصورة المعقولة
شكلا ما او عددا ما وليس صورة لا خيالية عقلية صرح بذلك الشيخ في الشفاء فلا يجوز ان يكون الصورة
العقلية من حيث هي عقلية حاصلة من الاجزاء المتشابهة وان كانت اجزاؤها غير متشابهة يكون اجزاء الحد التي
هي الاجناس والفصول فيلزم كون الاجناس والفصول للماهية الواحدة غير متناهية بالفعل وقد ثبت استحالته
في موضعه على ان اجزاء الحد لا يجوز ان يكون متباينة في الوضع على ما يلزم من انقسام الحال في الجسم بانقسام
الجسم فاذا ثبت كون الصورة العقلية غير قابلة للانقسام وجب ان لا يكون محلها جسما او جسمانيا لان ما يحل

جسما فاما ان يحل فيه شيئا غير منقسم او شيئا منقسما والشيء الذي لا ينقسم من الجسم هو طرف نقطي لا محالة والنقطة
هي نهاية ما لا لا يميزها عن الخط في الوضع او عن المقدار الذي هو منته اليها تميزا يكون بها النقطة شيئا يستقر فيه
نتيء من غير ان يكون في شيء من ذلك المقدار بل كما ان النقطة لا تنفرد بذاتها وانما هو طرف ذاتي لما هو بالذات مقدار
كذا انما يجوز ان يقال بوجه ما انه يحل فيها طرف شيء حال في المقدار الذي هو طرفه فهو متقدر بذلك المقدار بالعرض
ولو كانت النقطة منفردة بقبول شيء من الاشياء لكان متميزها ذات وكانت النقطة اذن ذات جهتين جهة منها
يلي الخط الذي تميزت عنه وجهة منها مخالفة له فيكون حينئذ منفصلة عن الخط بقوامها وللخط المنفصل عنها نهاية
لا تحد غيرها بلاقيها فيكون تلك النقطة نهاية الخط لا هذه والكلام فيها وفي هذه النقطة واحد ويؤدي الى ان
يكون النقط متشافعة غير متناهية فقد بان استحالة ذلك وقد بطل اذن ان يكون محله من الجسم شيئا غير منقسم
فبقي ان يكون محله من الجسم شيئا منقسما فيعرض للحال ان يكون منقسما ضرورة ان الحال في المنقسم من حيث هو منقسم
منقسم مثله هذا خلاصة ما ذكره الشيخ في الشفاء واعلم ان تتميم هذا الدليل موقوف على مقدمة يجب اعتبارها وهو
ان ادراك القوة العقلية لا يختلف بالشدة والضعف كما يختلف القوى الجسمانية مثل قوة الابصار الواحدة
وهذه المقدمة بينة بنفسها عند من يعتبر القوة العقلية وذلك التوقف لانه لولا هذه المقدمة لا ينقض هذا
الدليل بالقوة الوهمية المدركة للمعاني الجزئية كعداوة الذئب مثلا لان العداوة المذكورة غير قابلة للانقسام
المذكورة لا محالة وكذا نظائرها من المعاني الجزئية فيلزم ان يكون القوة الوهمية مجردة وهو خلاف ما تقرر عندهم
فاذا اعتبرناها يندفع به النقض لان حاصل التعليل ح ان الصورة العقلية غير قابلة للقسمة الى الاجزاء المتشابهة
ولا الى الاجزاء المختلفة بالماهية ولا هي مختلفة بالشدة والضعف من حيث المدركية بتبعية اختلاف اجزاء موضوعها
بالكثرة والقلة بخلاف الصورة الحاصلة في القوى الجسمانية فانها يقبل القسمة الى الاجزاء المتشابهة ومختلفة
بالشدة والضعف فالقوة العقلية ليست بجسمانية بل مجردة وح يندفع اعتراض اخر يمكن ان يورد على حصر الاجزاء
على تقدير قبول الصورة العقلية للانقسام في المتشابهة والمختلفة بالماهية اعني الاجناس والفصول لجواز ان يكون
اجزاؤها مختلفة باعتبار تعلق الادراك المختلف بالشدة والضعف لا بالماهية ليكون اجزاء الحد المنحصرة في الاجناس
والفصول ويلزم عدم تناهي الاجناس والفصول فليتفطن فانه دقيق جدا واما تقريره على الشفاء فهو ان النفس
غير منقسمة ولا شيء من الماديات بغير منقسم فالنفس الناطقة ليست بمادية اما الصغرى فلان الصورة العقلية
التي هي حالة فيها غير منقسمة فيجب كون محلها غير منقسم على ما ذكرنا واما الكبرى والمراد منها انه لا شيء من الماديات
التي يمكن ان يحل فيه شيء على سبيل الاستقلال بغير منقسم فلان كل مادي فهو منقسم سوى الطرف النقطي الذي لا
يمكن ان يحل فيه شيء بالاستقلال كما ذكرنا الثالث ما اشار اليه بقوله وقوتها على ما يعجز عنه المقارنات و
تقريره ان النفس الناطقة تقدر على امور يعجز عنها القوى الجسمانية المقارنة ذاتا للمادة وكل ما يقدر على ما يعجز
عنه الامور المقارنة للمادة ذاتا فليس بمقارن المادة ذاتا بل مفارق فالنفس مفارق اما الكبرى فظاهرة واما
الصغرى فلوجهين الاول ان النفس تقدر على تعقل امور غير متناهية وقد مر ان افعال القوى الجسمانية متناهية
قال الشيخ في الشفاء وايضا فانه قد صح لنا ان المعقولات المفروضة التي من شان القوة الناطقة ان تعقل بالفعل
واحدا واحدا منها غير متناهية بالقوة وقد صح لنا ان الشيء الذي يقوى على امور غير متناهية بالقوة لا يجوز
ان يكون جسما ولا قوة في جسم قد برهن على هذا في الفنون الماضية فلا يجوز ان يكون الذات المتصورة للمعقولات

فانه

قائمة في جسم البتة ولا فعلها كائنا في جسم لا بجسم وليس لها بل ان يقول كل التحيرات فذلك خطأ فانه ليس للقوة الجسمانية
ان يتخيل اي شيء اتفق مما لا نهاية له في اي وقت كان مما لم يعرض بها القوة الناطقة ولا لقائل ان يقول هذه القوة
اي العقلية قابلة لا فاعلة وانتم انما اثبتم تناهي القوة الفاعلة فالناس لا يشكون في جواز وجود قوة قابلة غير
متناهية كالهيولى فنقول انك ستعلم ان قبول النفس الناطقة في كثير من اشيا لا نهاية لها قبول بعد تصرف وفعل
انتهى والوجه الثاني ان النفس تدرك ذاتها والاتها وادراكاتها والمدرك الجسماني كالباصرة والسامعة والوهم و
الخيال ليس كذلك لانه انما يعقل بتوسط الالة والالة لا تتوسط بين الشيء وذاته والته وادراكاته قال الشيخ ان القوة
العقلية لو كانت تعقل بالالة الجسدانية حتى يكون فعلها الخاص انما يتم باستعمال تلك الالة الجسدانية لكان
يجب ان لا تعقل ذاتها وان لا تعقل الالة وان لا تعقل انها عقلت فانه ليس لها بينها وبين ذاتها الة وليس لها
بينها وبين آلتها الة وليس لها بينها وبين انها عقلت الة لكنها تعقل ذاتها والتها التي تدعى لها وانها عقلت فاذن
تعقل بذاتها لا بالالة انتهى وما قيل انه لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها والتها وادراكاتها من غير توسط
الة فمغالطة لانه لو كان كذلك لم يكن جسمانيا اذ لا معنى للجسماني الا ما يدرك ويعقل بالجسم فان قلت هذا الدليل
منقوض بنفوس الحيوانات العجم فانها تدرك ذواتها والاتها مع كونها مادية قلت ادراكها لذواتها كما يدرك
الانسان ذاته اعني مع الغفلة عن الجوارح كما مر في المسئلة السابقة ممنوع بل الظاهر ان ادراكها انما هو لبدنها وعوارضه
باللمس والحس لا غير فليتدبر وبالجملة لا ينقض الا مع العلم الرابع ما اشار اليه بقوله وحصول عارضها بالنسبة الى ما
يعقل محلا منقطعا يعني ان علم النفس الناطقة بما يتصور كونه محلا لها مثل القلب او الدماغ او غير ذلك يحصل
في وقت دون وقت لا دائما ولو كانت فيها الزمنية لكانت ما دامت عاقلة له او غير عاقلة له دام كذلك اشارة الى
ما ذكره الشيخ في الشفاء حيث قال بل نقول لا يخلو ان يكون تعقلها آلتها لوجود ذات صورة آلتها تلك
او لوجود صورة اخرى مخالفة لها بالعدد وهي ايضا فيها وفي آلتها او لوجود صورة اخرى غير صورة آلتها تلك بالنوع
وهي فيها وفي آلتها فان كان لوجود صورة آلتها في آلتها وفيها بالشركة دائما يجب ان تعقل آلتها دائما اذ كانت انما
تعقلها لوصول الصورة اليها وان كان لوجود صورة آلتها غير تلك الصورة بالعدد فذلك باطل اما اولا فلان المغايرة
بين اشياء تدخل في حد واحد اما لاختلاف المواد والاحوال والاعراض واما الاختلاف ما بين الكلي والجزئي
والمجرد عن المادة والموجود في المادة وليس ههنا اختلاف مواد واعراض فان المادة واحدة والاعراض الموجودة
واحدة وليس ههنا اختلاف التجريد والوجود في المادة فان كليهما في المادة وليس ههنا اختلاف الخصوص و
العموم لان احدهما انما استفاد جزئيته فانما يستفيدها الجزئية بسبب المادة الجزئية واللواحق التي تلحقها من جهة
المادة التي فيها وهذا المعنى لا يختص باحدهما دون الاخر ولا يلزم هذا على ادراك النفس ذاتها فانها تدرك دائما
ذاتها وان كانت قد تدركها في الاغلب مقارنة للاجسام التي هي معها على ما بيناه واما ثانيا فلانه لا يجوز ان يكون
لوجود صورة اخرى غير صورة الالة فان هذا استحالة لان الصورة المعقولة اذا حلت الجوهر العاقل جعلته
عاقلا لما له تلك الصورة او لما تلك الصورة مضافة اليه فيكون صورة المضاف داخلة في هذه الصورة
وهذه الصورة المعقولة ليست صورة هذه الالة ولا ايضا صورة شيء مضاف اليها بالذات لان ذات هذه الالة
جوهر ونحن انما نجرد ونعتبر صورة ذاته والجوهر في ذاته غير مضاف البتة وهذا برهان واضح على انه لا يجوز ان يدرك
المدرك بالالة آلته ولهذا فان الحس انما يحس شيئا خارجا ولا يحس ذاته ولا آلته ولا احساسه وكذلك الخيال لا

يتخيل

لا يتخيل ذاته ولا فعله البتة بل ان يتخيل آلته تخيلها الا على نحو يخصه وانه لا محالة دون غيره الا ان يكون الحس يورد
عليه صورة آلته لو امكن فيكون ح انما يحكي خيالا ماخوذا من الحس غير مضاف عنده الى شيء حتى لو لم يكن هو آلته
لم يتخيله انتهى كلام الشيخ وتقريره بعد ما تقرر من ان التعقل انما هو بانطباع صورة المعقول في النفس هو انه لو كانت
النفس حالة في محل فلا يخ اما ان يكفي في تعقلها لآلتها التي هي محل لها انطباع صورة تلك الآلة بعينها التي هي حالة في مادتها في النفس بل ان يكون تلك
مادتها في النفس كليهما بالاشتراك وذلك لكون النفس ايض منطبعة في تلك المادة كما هو المفروض واما ان لا يكفي
تلك الصورة بعينها بل لا بد من صورة اخرى مماثلة لها بالماهية او مخالفة فعلى الاول يلزم ان يكون النفس عاقلة لآلتها
دائما لان صورة الآلة منطبعة في النفس على هذا التقدير دائما والانطباع هو نفس التعقل فان قلت لعل التعقل
يتوقف على التفات النفس قلت الالتفات ايض دائم اذا كان الانطباع دائما اذ لا معنى لحصول الانطباع وعدم حصول
الالتفات وعند ذهولنا عن الصورة المعقولة لنا يكون الصورة غير منطبعة في النفس بل في الخزانة كما تقرر في موضعه
والمفروض ههنا على هذا التقدير هو دوام الانطباع فيكون الالتفات ايض دائما وعلى الثاني والثالث يلزم ان لا يكون
النفس عاقلة لآلتها اصلا اما على الثالث فلان الصورة المنطبعة في النفس على هذا التقدير لا يكون صورة لآلتها لكونها
مخالفة لها بالماهية واما على الثاني فلان الصورة المنطبعة في النفس على هذا التقدير يجب كونها مغايرة للصورة المنطبعة
في المادة بالعدد ولا يمكن مغايرتها لها بالعدد لكونهما متماثلتين لها والتغاير بين المتماثلين لا يكون الا بالمادة ولو ا حصلتا
وهي واحدة في كليهما فان قلت المغايرة بين الصورتين ههنا انما هي بكون احديهما حالة في المادة بلا واسطة والاخرى
بواسطة وايض بكون احديهما موجودة بوجود اصيل والاخرى بوجود غير اصيل قلنا الفرق الاول غير ممكن ضرورة
توقفه على الاثنينية ولا يمكن حصول الاثنينية بالواسطة لامتناع توسط شيء بين الشيء ونفسه وكذا الفرق الثاني لان
الوجود الظلي انما يفارق الاصيل سواء كان في المعقولات او في المحسوسات اذ الانتزاع عن نفس المادة ضروري في الوجود
الذهني مطلقا والفرق بين المعقول والمحسوس في ذلك انما هو في التنزع عن لواحق المادة وعدمه وفيما نحن فيه كلتا
الصورتين منطبعتان في المادة فلا يمكن الحكم بظلية احدى الوجودين واصالة الاخرى الخامس ما اشار اليه بقوله
ولاستلزام استغناء العارض استغناء المعروض وتقريره على ما في شرح القديم وغيره ان عارض النفس الناطقة اعني
الصورة العقلية مستغنية عن المادة والا لكانت معروضة للواحق المادة من الاين المعين والوضع المعين الى غير
ذلك فلم يكن مجردة عن تلك اللواحق لكنها مجردة عن تلك اللواحق بالضرورة فمعروضها اعني النفس الناطقة ايض
مستغنية عن المادة والا لزم عدم استغناء العارض ايض لان المحتاج الى شيء محتاج الى ذلك الشيء بالضرورة وهذا
كما ترى قريب جدا من الوجه الاول بل هو عينه والاولى في تقريره هو ما في شرح العلامة وهو ان النفس الناطقة
تستغني عن عارضها وهو التعقل عن المحل بدليل انها تعقل ذاتها ولا لنا ولتعقلها من غير حاجة الى آلة كما مر
فيكون في ذاتها مستغنية عن المحل والا لكان المحل آلة لها في التعقل فلا يكون مستغنية عن الآلة في تعقلها
ايض هف السادس ما اشار اليه بقوله ولانتفاء التبعية وتقريره ان النفس الناطقة لو كانت منطبعة في الجسم
لكانت تابعة له في الضعف والكلال كالسمع والبصر والتالي باطل فان الانسان في سن الانحطاط يقوى
جدا تعقله ويزداد مع كون البدن في النقصان في سن الانحطاط وما قيل ان الانسان في آخر سن الشيخوخة قد يعرض
له الخرافة فينقص تعقله ويختل كاختلال البدن فجوابه ان اختلال التعقل باختلال الآلة لا يدل على كون
التعقل بالآلة اذ جاز ان يمنعه استغراقه في الاشتغال بتدبير البدن لكونه بصدد الاختلال عن التعقل

الصورة الواحدة منطبعة في
صح

الذي هو له بذاته كما يعرض الانكباب على المحسوس عن التوجه الى المعقول بل شدة توجه النفس الكل وفعل عن جودة التوجه
الى فعل آخر فلا يعتد بازدياد التعقل عند اختلال البدن فاسد بل لكون التعقل له بذاته لا بالة نعم هذا خلاصة
ما ذكره الشيخ السابع ما اشار اليه بقوله ولحصول الضد وتقريره ان النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم
ضد ما هو حاصل للقوى المنطبعة من حيث هي منطبعة للنفس الناطقة وبيانه على ما قال الشيخ في الشفاء ان
القوى المدركة بالآلات يعرض لها من ادامة العمل ان تكل لاجل ان الآلات تكلها ادامة الحركة ويعرض هنا الامور
القوية الشاقة الادراك وربما افسدتها فلا يدرك عقيبها الاضعف لانغماسها في الانفعال عن الشاق كالحال
في الحس فانه عند ادراك القوي لا يقوى على ادراك الضعيف فان المبصر ضوءا عظيما لا يبصر معه ولا عقيبه نورا
ضعيفا والسامع صوتا عظيما لا يسمع معه وعقيبه صوتا ضعيفا [illegible] التشدد بعده لا يحس بعدها
بالضعيفة والامر في القوة العقلية بالعكس من ذلك فان ادامتها للتعقل وتصورها للامور التي هي اقوى تكسبها
قوة وسهولة قبول لما بعدها مما هو اضعف منها فان عرض لها في بعض الاوقات ملال او كلال فذلك لاستعانة
العقل بالخيال المستعمل للآلة التي تكل فلا يخدم العقل ولو كان لغير هذا لكان يقع دائما في اكثر الاحوال والحال
ان الامر بالضد من ذلك هذا وقد صرح الشيخ بان هذا الوجه مما فيه اقناع ما فقط واورد الامام اما على الاول منها
فبانه يجوز ان يكون ازدياد تعقل النفس عند ضعف البدن بسبب المرض والاغتذاء واجتماع علوم كثيرة ثم
اخرى الشيخوخة تبتلى الضعف على البدن وبسببه على القوة العاقلة بحيث لا يبقى للمرض واما الرابع فبعرض
الحرارة ونحو يجوز ان يكون المزاج الحاصل في زمان الكهولة اوفق للقوة العاقلة من الامزجة الحاصلة في سائر
الازمنة واما على الثاني فبانه يجوز ان يكون العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع جسمانية فلا يمتنع
اختصاص بعضها بالكلال دون بعض ويمكن دفع الاول بانا نجزم بان لبعض مراتب الضعف الحاصل للبدن
كالحاصلة بسبب الانتقاص وعند بعض الامراض مدخلا في قوة التعقل وجودته وان لم يكن المرض والاغتذاء و
اجتماع العلوم حاصلة واوفق مزاج وكان الكهولة للتعقل ايضا انما هو لذلك ورد الثالث ايضا بان انفعال
القوى الجسمانية كما هو لانفعال موضوعاتها لا محالة فلا اثر للمخالفة النوعية في ذلك

مسئلة الحادي عشر

ان النفوس الانسانية متحدة بالنوع كما هو مذهب ارسطو واتباعه خلافا لطائفة من الاقدمين حيث ذهبوا الى ان النفوس الناطقة
جنس تحته انواع مختلفة وتحت كل نوع افراد متحدة المهية واختاره الامام الرازي في المطالب العالية وقيل اليه
هذا يشير الناس معادن كمعادن الذهب والفضة خيارهم في الجاهلية خيارهم في الاسلام وحديث الارواح جنود
مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف واما ان يكون كل فرد منها مخالفا بالمهية لسائر الافراد حتى لا يشترك
منهم اثنان في المهية فلم ينقل به قائل صريحا كذا ذكره ابو البركات في المعتبر على ما في شرح المقاصد والدليل على اتحادها
نوعا ان الحد الواحد يشملها فيكون متحدة بالنوع لامتناع اجتماع الامور المختلفة الحقائق في حد واحد وهذا
معنى كلام الشيخ في الشفاء حيث قال الانفس الانسانية متفقة بالنوع والمعنى وليست متغايرة بالمهية والصورة لان صورها
واحدة انتهى والى هذا اشار المصنف بقوله ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها قال العلامة وعندي فيه نظر
فان التحديد للمعنى [illegible] النفس [illegible] بل لمفهوم النفس وهو المعنى الكلي وذلك كما يحتمل ان يكون نوعا
يحتمل ان يكون جنسا واجاب عنه الشريف العلامة بان الحد الواحد منطبق على تمام حقيقة النفوس وهذا كاف في معرفة
اتحادها واعترض عليه المحقق الشريف بان هذه دعوى لا دليل عليها اذ يجوز ان يكون ما ذكروه من حد النفس حد الجنسية

المشتركة

المشترکة بينها فلا يحتمل الفصل المنوع لها فلا ينطبق على تمام حقيقة تلك الانواع بل يجوز ان يكون عرضا عاما لانواع
مختلفة الحقايق فلذا يتصور انطباقها على تمام حقيقتها واقول لا شك في ان الانسان المحسوس نوع واحد من الجوهر
فانه لا شبهة في ان هذه الابدان المخصوصة متحدة بالنوع والنفس الناطقة جوهر مجرد من شانه تدبير هذا النوع
الواحد من الابدان الجوانية والاستكمال به وكل نفس من النفوس الناطقة شانها ذلك فيكون هذا المفهوم الواحد
منطبقا على كل منها ولا شك في كون هذا المفهوم حدا لتركبه من الجوهر الذي هو الجنس كما مر وبما شانه التدبير المخصوص
الذي هو عنوان للحقيقة الفصلية فيكون جميع النفوس الناطقة متحدة في هذا الحد المنطبق على كل واحدة منها
فيكون متحدة بالنوع وهو المطلوب ومستند القائلين بالاختلاف النوعي هو اختلافها بمثل الذكاء والبلادة والبخل
والسخاوة والجبن والشجاعة وغير ذلك من الصفات الجبلية وليس ذلك الاختلاف بسبب المزاج لبقائها مع تبدله
وبالعكس اي تبدلها مع بقائه كما اذا تكلف الجبان ايقاع نفسه في المحارب والثبات عليها فيصير شجاعا والبخيل
بذل المال وداوم عليه فيصير سخيا والغضوب التحلم وداوم عليه فيصير حليما ولا بسبب الامور الخارجة مثل التعلم
من المعلم وصحبة الابوين والاخوان والاصحاب الى غير ذلك اذ قد يتفق ذلك كلها مع المخالفة في الصفات الاخلاقية
والجواب ان هذه امور عارضة اي خارجة عن ذات النفس من حيث هي نفس وليس يعتبر فيها شيء من هذه الامور بل هي خارجة
عنها لاحقة لها بسبب امور خارجة عن حقيقة النفس هي هيآت تشخصية لها بحسب استعدادات الابدان كما بين
في المسئلة الاتية فاختلاف هذه الامور انما هو لاختلاف تلك الهيآت التشخصية لا لاختلاف النفس في الحقيقة
النفسية اذ اختلاف اللواحق الخارجة لا يدل على اختلاف في حقيقة ما يلحقه تلك اللواحق الا اذا كانت لازمة
لحقيقته من حيث هي حقيقته وذلك ليس بلازم فيما نحن فيه لجواز كونها لازمة للهيئات التشخصية كما ذكرنا والى هذا اشار
بقوله واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها **المسئلة الثالثة** في ان النفس حادثة بحدوث البدن وهو مذهب
ارسطو ومن تابعه من المشائين خلافا لافلاطون وغيره من الاقدمين على ما هو المشهور فقوله وهي حادثة ان كان المراد
منه هو الحدوث مع الابدان فقوله وهو ظ على قولنا اي قول المليين القائلين بحدوث العالم بأسره والنفس الناطقة
من العالم لا يحتاج للبيع على ما ينبغي فان هذا الحدوث لا يستلزم الحدوث مع حدوث الابدان وان كان المراد مطلق
الحدوث فلاي وجه لجعله مسئلة على حدة على ان الحجة التي تمسك بها على حدوث العالم لا يجري الا في الماديات
فلا تتم في حدوث النفس الناطقة على ما اختار من كونها مجردة كما اورده المحشي الشريف عليه وايضا فلا وجه
لضمه الى قول الخصم فان قوله هو الحدوث مع الابدان واما على قول الخصم القائل بقدم العالم فليس حدوث النفس
ظاهرا بل يحتاج الى الاستدلال كما تقرر وهو ان النفس لو كانت ازلية لزم احد امور ثلثة اما اجتماع الضدين
او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع واللازم بط فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فلان النفس على تقدير ازليتها
مع كون الابدان حادثة لا محالة بل على تقدير كونها موجودة قبل حدوث الابدان سواء كانت حادثة او ازلية
لينطبق على مذهب المليين ايضا لا يخ ان يكون قبل حدوث الابدان واحدة او متكثرة وعلى الاول لا يخ عند
تعلقها بالابدان ان يكون باقية على وحدتها او تصير متكثرة فان بقيت واحدة وهي متعلقة لا محالة بكل بدن
بما يضاد ما تتصف به في بدن آخر كالعلم والجهل والجبن والشجاعة والبخل والسخاوة فيلزم اجتماع الضدين
وهو الامر الاول فان قلت لعل هذه الاوصاف مما يختلف بالاضافة فيجوز ان يكون النفس الواحدة عالمة بالاضافة
الى بدن زيد وجاهلة بالاضافة الى بدن عمرو وهكذا في سائر الاوصاف قلت هذه اوصاف ثابتة للنفس

فلا يجوز اختلافها بالاضافة قال الشيخ في الشفا لحن نعلم ان النفس ليست واحدة في الابدان كلها ولو كانت واحدة
وكثيرة بالاضافة لكانت عالمة فيها كلها او جاهلة ولما خفى على زيد ما في نفس عمرو ولان الواحد المضاف الى كثيرين
يجوز ان يختلف بحسب الاضافة واما الامور الموجودة له في ذاته فلا يختلف حتى اذا كان ابا لاولاد كثيرين وهو شاب
لم يكن شابا الا بحسب الكل اذ الشاب له في نفسه فيدخل في كل اضافة وكذلك العلم والجهل وما اشبه ذلك انما يكون
من ذات النفس ويدخل مع النفس في كل اضافة انتهى وان صارت متكثرة يلزم ان تكون مقارنة للحجم والمقدار لان انقسام
الموجود الواحد الى موجودات متكثرة ممتنع بدون الحجم والمقدار فيلزم ان لا يكون مجردة وقد ثبت تجردها فيلزم
بطلان ما ثبت هو الامر الثاني هذا هو المطابق لما في الشفا وعلى الثالث اعني على تقدير كونها متكثرة قبل تعلقها
بالابدان وهي متفقة بالنوع ومجردة عن المادة يلزم تكثر المعنى الواحد النوعي بلا مادة وهذا ممتنع لما مر مرارا
فيلزم ثبوت ما يمتنع وهو الامر الثالث فان قلت على قول الخصم اعني قدم العالم لعل قبل كل بدن بدنا الى غير
النهاية على ما ذهب اليه التناسخية فلا يلزم ثبوت ما يمتنع قلت تكثر النفس الواحدة بالنوع بتكثر الابدان انما يمكن
اذا كان وجود كل فرد منها باستعداد بدن من الابدان سواء كان هذا البدن او بدنا آخر قبله فيكون ذلك
الفرد حادثا لا قديما لان كل ما يتوقف وجوده على استعداد هو حادث لا محالة فهو حادث لا بفاعل العلل وجودها
او لا كان باستعداد قديم بان يتعلق في الاول بجسم قديم ثم انتقلت الى هذه الابدان الحادثة لانا نقول انتقال
النفس من البدن انما يكون بفنائه ويمتنع الفناء على ما فرض قديما وايضا التعلق اذا كان قديما لا يمتنع زواله
فيمتنع الانتقال فظهر ان تجويز القول بالتناسخ غير قادح في دليل حدوث النفس وانه غير مبني على بطلان التناسخ

تتميم وتوضيح قال الشيخ في الشفا ونقول بعبارة اخرى ان هذه الانفس انما يتشخص نفسا واحدة من جملة
نوعها باحوال يلحقها ليست لازمة لها بما هي نفس والا لاشترك فيها جميعها والاعراض اللاحقة تلحق من ابتداء لا محالة
زمانية لانها تتبع سببا عرض لبعضها دون بعض فيكون تشخص الانفس ايضا امرا حادثا فلا يكون قديمة لم تزل ويكون
حدوثها مع بدن فقد صح اذن ان الانفس تحدث كما تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها اياها ويكون البدن
الحادث مملكتها وآلتها ويكون في جوهر النفس الحادثة مع بدن ما ذلك البدن استحق حدوثها من المبادئ الاول هيئة نزاع
طبيعي الى الاشتغال به واستعماله والاهتمام باحواله والانجذاب اليه يخصها ويصرفها عن كل الاجسام غيره بالطبع
الا بوساطته فلا بد انها اذا وجدت متشخصة فان مبدأ تشخصها يلحق بها من الهيئات ما يتعين شخصا فتلك الهيئات
تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن ومناسبة لصلوح احدهما للآخر وان خفي علينا تلك الحالة وتلك المناسبة
ويكون مبادئ الاستكمال متوقعة لها بواسطته ويكون هو بدنها وقال ايضا فانا نعلم يقينا ان موجب المعنى الكلي
شخصا مشارا اليه لا يمكن ان وجد شخصا وبزيادة معنى على نوعيته يصير بها شخصا من المعاني التي تلحقه عند
حدوثه ويلزمه علمناها او لم نعلم ثم قال فاذن ليست النفس واحدة فهي كثيرة بالعدد ونوعها واحد وهي حادثة
كما بيناه فلا شك انها بامر ما تشخصت وان ذلك الامر في النفس ليس هو الانطباع في المادة فقد علم بطلان القول
بذلك بل في ذلك الامر هيئة من الهيئات وقوة من القوى وعرض من الاعراض الروحانية او جملة منها تشخصها باجتماعها
وان جهلناها وبعد ان تتشخص مفردة فلا يجوز ان يكون هي والنفس الاخرى بالعدد ذاتا واحدة فقد اكثرنا
القول في امتناع هذا في عدة مواضع لكنا نتيقن انه يجوز ان تكون النفس اذا حدثت مع حدوث مزاج ما ان
يحدث لها هيئة متعلقة بالافعال النطقية والانفعالات النطقية يكون على جملة متميزة عن الهيئة المناظرة

لما في الاخرى بمنزلة المزاجين في البدنين انتهى **المسئلة السابعة** في ان عدد النفوس مساوية لعدد الابدان على ما
قال وهي مع الابدان على التساوي اي لا تتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد على الاجماع وذلك لما مر من لزوم اجتماع [illegible]
وان يكون معلوم احدهما معلوم الاخر واما التعاكس ذلك هو التناسخ فسيجيء ولا ببدن واحد الا نفس واحدة
فان كل انسان يجد ذاته ذاتا واحدة ولا ذاتين فان قيل يجوز ان يكون بعض من لا علم لنا بحاله يجد عن نفسه خلاف
ذلك وان يتعلق نفسان ببدن واحد ويجد كل واحدة منهما ذاتها واحدة ولا خبر عندها من غيرها اجيب بان الدعوى
ضرورية وما الغرض ليس الا التنبيه على ان المراد ان كل واحد يجد مدبر بدنه المتصرف فيه شيئا واحدا **المسئلة
الثامنة** في ان النفس تبقى بعد هلاك البدن ولا تفنى بفنائه وذلك متفق عليه بين القائلين بمغايرة النفس للبدن
والامور الحالة فيه ومستند المتكلمين منهم النصوص الواردة في ذلك من الكتاب والسنة وادعوا عليه اجماع
الامة ومستند الحكماء البرهان العقلي القائم على ان النفس لا تموت بموت البدن وعلى انها لا تفسد مطلقا اما الاول
فتقريره على ما يطابق ما في الشفاء ان كل شيء يفسد بفساد شيء آخر يجب ان يكون متعلق الوجود به اما تعلق المكافي في
الوجود واما تعلق المتاخر بالوجود واما تعلق المتقدم بالوجود وليس للنفس بالقياس الى البدن شيء من هذه التعلقات
اما التعلق المكافي والمراد منه ان يكون الاضافة الى صاحبه ذاتية له لا امرا عارضا فلان شيئا من النفس والبدن ليس
بمضاف الذات الى صاحبه لكون كل منهما جوهرا لا محالة ولا شيء من الجواهر بمضاف الذات بل الاضافة تعرض لكل منهما
بالقياس الى صاحبه فبفساد البدن يبطل هذه الاضافة العارضة لهما ولا يلزم منه فساد ذات النفس وجوهرها
واما تعلق المتاخر بالوجود فلانه ليس للبدن علية بالقياس الى النفس بشيء من العليات الاربع اما علية الفاعل فلان الجسم
بما هو جسم لا يفعل شيئا ولو فعل شيئا بما هو جسم لفعل كل جسم ذلك الشيء بل انما يفعل الجسم ما يفعل بقوة
فيه والقوى الجسمانية كلها اما اعراض واما صور مادية ومحال ان يفيد الاعراض والصور القائمة بالمواد وجود ذات
قائمة بنفسها لا في مادة واما علية القابل فلما مر من ان النفس ليست منطبعة في البدن فلا يكون البدن متصورا بصورة
النفس وقابلا اياها واما علية الصورة والغاية فظاهر ان الجسم ليس بصورة ولا كمال للنفس بل الاولى ان يكون الامر
بالعكس من ذلك فاذن ليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلته ذاتية وان كان المزاج والبدن علة بالعرض للنفس
فانه اذا حدثت مادة بدن يصلح ان يكون آلة للنفس ومملكة لها احدثت العلل المفارقة النفس الجزئية فان احداثها
بلا سبب مخصص احداث واحد دون واحد تحكم ولانه لا بد في وقوع الكثرة في النفس من مادة بدنية على ما مر ولانه
لا بد لكل كائن بعد ما لم يكن من ان يتقدمه مادة يكون فيها تهيؤ قبوله او تهيؤ نسبته اليه كما بين في موضعه ولانه
لو جاز ان تحدث نفس جزوية ولم تحدث لها آلة بها تستكمل وتفعل لكانت معطلة الوجود ولا شيء معطل في الوجود
فيثبت ان للبدن علية بالعرض لوجود النفس وحدوثها من الفاعل المفارق وليس يجب اذا كان الشيء علة بالعرض لوجود
شيء ما يكون علة بالعرض لعدم ذلك الشيء ايضا الا اذا كان ذلك الشيء الثاني قائما بالشيء الاول والنفس بالقياس
الى البدن ليست كذلك فهي توجد بوجوده ولا تفسد بفساده واما تعلق المتقدم بالوجود اعني المتقدم بالذات
والعلية فلان هذا التعلق يقتضي ان يكون نظرا في العدم الى المتاخر انما يكون من جهة عدم المتقدم لا من جهة اخرى
ونظر في العدم والفساد الى البدن ليس كذلك فان فساد البدن يكون بسبب يخصه من تغير المزاج او التركيب ولو
لم تفسد النفس فقد بطل انحاء التعلق كلها بمعنى ان لا تعلق للنفس في الوجود بالبدن فلا يكون فساد البدن موجبا
لفساد النفس واما على الثاني فقد قال الشيخ في الشفاء ان شيئا آخر ايضا لا يعدم النفس البتة وذلك ان كل شيء من

شانه

شأنه ان يفسد وفيه قوة ان يفسد قبل الفساد فيه فعل ان يبقى وقبوله للفساد ليس بفعله انه يبقى فان معنى القوة مغاير لمعنى الفعل واضافة هذه القوة مغايرة لاضافة هذا الفعل لان اضافة ذلك الى الفساد واضافة هذا الى البقاء فاذن لامرين مختلفين ما يوجد الشيء هذان المعنيان فالاشياء المركبة والاشياء البسيطة التي هي قائمة في المركب يجوز ان يجتمع فيها فعل ان يبقى وقوة ان يفسد وفي الاشياء البسيطة المفارقة الذات لا يجوز ان يجتمع هذان الامران وذلك لان كل شيء يبقى وله قوة ان يفسد فله ايضا قوة ان يبقى لان بقاءه ليس بواجب ضروري واذا لم يكن واجبا كان ممكنا والامكان الذي يتناول الطرفين هو طبيعة القوة فاذن يكون له في جوهره قوة ان يبقى وفعل بان ان يبقى منه لا محالة ليس هو قوة ان يبقى منه فيكون فعل ان يبقى منه امرا يعرض للشيء الذي له قوة ان يبقى فتلك القوة لا يكون لذات ما بالفعل بل للشيء الذي يعرض لذاته ان يبقى بالفعل لا انه حقيقة ذاته فيلزم من هذا ان يكون ذاته مركبا من شيء اذا كان كان ذاته به بالفعل وهو الصورة في كل شيء وعن شيء حصل له هذا الفعل وفي طباعه قوته وهي مادته هذا كلام الشيخ وهو كاف في بيان المطلوب لان النفس قد ثبت كونها مفارقة الذات بسيطة لكنه قد زاد على ذلك فقال وان كانت النفس بسيطة مطلقة لم تنقسم الى مادة وصورة وان كانت مركبة فلنترك المركب ولننظر في الجوهر الذي هو مادته ولنصرف القول الى نفس مادته ولنتكلم فيها ونقول ان تلك المادة اما ان تنقسم هكذا دائما ويثبت الكلام دائما وهذا محال واما ان لا يبطل الشيء الذي هو الجوهر والسنخ وكلامنا في هذا الشيء الذي هو السنخ والاصل وهو الذي نسميه النفس وليس كلامنا في شيء يجتمع منه ومن شيء آخر فبين ان كل شيء هو بسيط غير مركب او هو اصل مركب وسنخه فهو غير مجتمع فيه فعل ان يبقى وقوة ان يعدم فبين اذن ان جوهر النفس ليس فيها قوة ان يفسد وقال في الاشارات بقوم مثل ذلك وهو ان الجوهر العاقل مثلا ان يعقل بذاته ولانه اصل فلن يكون مركبا عن قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان اخذت لا على انها اصل بل كالمركب من شيء كالهيولى وشيء كالصورة عمدنا بالكلام نحو الاصل من جزئيه انتهى فاعترض عليه الامام بانه لو كان للنفس هيولى وصورة تخالفان لهيولى الاجسام وصورها وكان الباقي منها هيولاها وحدها لما كان الباقي من النفس هو النفس بل جزؤها وح يجوز ان لا يكون كما لانها الذاتية باقية لانها انما تعقل بصورتها وقال المصنف في شرحه يريد بالاصل كل بسيط غير حال في شيء من شأنه ان يوجد فيه اعراض وصور وان تزول عنه تلك الاعراض والصور وهو باق في الحالين فهو اصل بالقياس اليهما ثم قال الاصل لا يمكن ان يكون مشتملا على مختلفين اذ هو بسيط فالنفس اذا كانت اصلا فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لوجود الثبات وان لم يكن اصلا اي وان لم يكن بسيطا غير حال كانت اما مركبا واما حالا والثاني بط كما مر والمركب يكون مركبا من بسائط غير حالة اما بعضها كالمادة من الجسم واما كلها وعلى التقديرين فالبسيط الغير الحال اعني الاصل موجود في المركب وهو غير مركب من قوة الفساد ووجود الثبات ثم اجاب عن اعتراض الامام بان هيولى النفس يكون اما ذات وضع او غير ذات وضع والاول محال لان ذا الوضع لا يكون جزءا لما لا وضع له والثاني لا يخلو اما ان يكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها او لم يكن فان كانت كانت فلزم منه انها على ما مر وكانت هي النفس وفرضناها جزءا منها هف وان لم يكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون للبدن تأثير في اقامتها او لم يكن فان كان كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم يكن ذات فعل بانفرادها على ما مر وان لم يكن للبدن تأثير في اقامتها كانت باقية ببقائها وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب ثم ان الصور المقيمة اياها والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز ان يفسد

ويبقى

وبتعينه لان التعين لا يوجد الا مستندا الى جسم مخصوص كما تقرر في الاصول الحكمية انتهى كلام شرح الاشارات وعندي
ان هذا الجواب لا يقلع مادة الاعتراض فان قول المعترض لما كان الباقي هو النفس بل جزء منها اي من النفس المفروضة
وان كانت نفسا اخرى فلزوم كون جزء النفس نفسا مطلقا ليس بمختلف وهذا هو اللازم على فرض كونها عاقلة لذاتها
لا كونها هي النفس المفروضة ليلزم الخلف ومنهم من زاد فقال مع كونه خلفا فالمطلوب حاصل وهو بقاء جوهر مجرد
بعد فناء البدن فيرد عليه بان المطلوب هو ان المجرد المشار اليه بانا الذي كان مدبرا للبدن باق لا ان جوهرا ما في عالم
الله باق هذا وبالجملة توجيه كلام الشفاء والاشارات في هذا المقام في غاية الاشكال ولعلنا نأتي في مسئلة
من مباحث الاعراض بما يتوقع منه تحقيق هذا المقام ودفع ذلك الاشكال ان شاء الله المفضل المتعال المسئلة
التاسعة في بطلان التناسخ اعني تعلق النفس ببدن آخر بعد هلاك البدن الاول واليه اشار بقوله ولا تصير
اي النفس بعدما كانت مبدأ صورة نوعية لبدن مبدأ صورة نوعية لآخر والا لبطل ما اصلناه من امتناع تعلق
لو تعلقت نفس واحدة ببدنين على سبيل التعاقب يلزم ان يتعلق نفسان ببدن واحد على سبيل الاجتماع فيبطل
ما مهدناه من التساوي بين عدد النفوس والابدان بيان ذلك ان حدوث المعلول واجب بعد تمام العلة فاذا تم علة
حدوث نفس وذلك بتمام استعداد بدن لفيضانها عليه وجب حدوثها لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة فلو
تعلقت مع هذه النفس نفس اخرى مستنسخة بهذا البدن لزم بطلان التساوي هذا وقد يعترض بان اثبات ذلك
مبني على ايجاب الفاعل فلا يتوقف هذا البرهان على كون المبدأ موجبا ولا يلزم من توقفه على حدوث النفس لما عرفت
من عدم ابتناء برهان الحدوث على بطلان التناسخ واما منع المحشي اشتراط حدوث تمام استعداد البدن بجواز
ان يكون مشروطا ايضا بان لا يصادف ذلك التمام نفسا مستنسخة فخروج عن الحكمة ودخول في البحث والانظار
فهذا هو البرهان التام المعول عليه على بطلان التناسخ وعليه حجج اقناعية تامة الاقناع قريبة من البرهان
قد حررناها في بعض كتبنا وقوله مبدأ صورة اشارة الى ان النفس الناطقة لتجردها لا يمكن ان تكون صورة
نوعية للمادة البدنية فانها ليست مقومة اياها كما في النفوس الحيوانية والنباتية بل يجب ان يكون مبدأ او
علة لهذه الصورة المقومة وقد مر في كلام الشيخ ان اختيار الكمال على الصورة في تحديد النفس انما هو ليتناول
النفوس المفارقة لكون القيام بالمادة معتبرا في الصورة دون الكمال فليتدبر المسئلة العاشرة في ان العاقل
والمدرك لكليهما في الانسان هو النفس الناطقة لكن تعقلها للمعقولات انما هو بذاتها اي بادراك تام بالنسبة الى
المعقولات في ذاتها لا بآلاتها وادراكها بالآلات اي بادراك صور الجزئيات المادية في آلاتها كما اشار بقوله وتعقل
بذاتها وتدرك بآلاتها وهذا رد على من توهم ان مدرك الجزئيات انما هو نفس الآلات وذلك لانا نحكم بين
الكلي والجزئي والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما معا ومدرك الكلي هو النفس فلا بد ان يكون مدرك الجزئي
ايضا هو هي فالمدرك لجميع الادراكات الكلية والجزئية في الانسان شيء واحد اما ان ادراك النفس للمعقولات
انما هو بذاتها فقد مر واما ان ادراكها للجزئيات بالآلات فقط فقد قال الشيخ في الشفاء اما المدرك من القوى للصور
الجزئية على هيئة غير تامة التجريد والتفريد عن المادة ولا مجردة اصلا عن علائق المادة كما تدرك الحواس الظاهرة
فالامر في احتياج ادراكها الى الآلات جسمانية واضح سهل وذلك لان هذه الصور انما تدرك ما دامت المواد
حاضرة موجودة والجسم الحاضر الموجود انما يكون حاضرا موجودا عند جسم وليس يكون حاضرا مرة وغائبا
اخرى عندما ليس بجسم فانه لا نسبة له الى قوة مفردة من جهة الحضور عنده والغيبة عنه فان الشيء الذي ليس

بمكان

في مكان لا يكون للشيء المكاني اليه نسبة بالحضور عنده والغيبة عنه بل الحضور لا يقع الا على وضع وبعد للحاضر عند المحضور وهذا لا يمكن اذا كان الحاضر جسما الا ان يكون المحضور جسما او في جسم واما المدرك للصور الجزئية على تجريد تام من المادة وعلم بتجريدها البتة من العلائق المادية كالخيال فيحتاج ايضا الى آلة جسمانية فان الخيال لا يمكنه ان يتخيل الا ان يرتسم الصورة الخيالية فيه في جسم ارتساما مشتركا بينه وبين الجسم فان الصورة المرتسمة في الخيال من صورة شخص زيد على شكله وتخطيطه ووضع اعضائه بعضها عند بعض في الخيال كالمنظور اليها لا يمكن ان يتخيل على ما هي عليه الا ان يكون تلك الاجزاء والجهات من اعضائه يجب ان يرتسم في جسم يختلف جهات تلك الصورة في جهات ذلك الجسم واجزائه في اجزائه ثم ذكر حديث المربع المجنح الذي اشار اليه المصنف بقوله للامتياز بين المختلفين وضعا من غير تفاوت يعني قد يتخيل مربعا مجنحا بمربعين متساويين في جميع الوجوه الا ان احدهما على يمين المربع الوسطاني والاخر على يساره على هذا الشكل [شكل] من غير ان يستند هذا التخيل الى الخارج بل يكون بمحض اختراعنا فالتميز بين جانبي المختلفين ليس بالماهية ولا باللوازم ولا بالعوارض لفرض التساوي فيها بل يجب ان يكون لاختلاف في وضع اجزاء المدرك فيكون جسما بناء على ان الاختلاف وضع في الجرم وهو المطلوب ومما يبين ذلك ما ذكره الشيخ ايضا من انه ليس يمكننا ان نتخيل السواد والبياض في شبح خيالي واحد سار فيه معا ويمكننا ذلك في جزئين منه يلحظهما الخيال مفترقين ولو كان الجزءان لا يتميزان في الوضع بل كان كل الخيالين يرتسمان في شيء غير منقسم لكان لا يفترق الامر بين المتعذر منهما والممكن فاذن الجزءان متميزان في الوضع والخيال يتخيلهما متميزين في جزئين فان قال قائل وكذلك العقل فنجيبه ونقول ان العقل يعقل السواد والبياض معا في زمان واحد من حيث التصور واما من حيث التصديق فيمتنع ان يكون موضوعهما واحدا واما الخيال فلا يتخيلهما معا لا على سبيل التصور ولا على سبيل التصديق على ان فعل الخيال انما هو على سبيل التصور ولا فعل له في غيره انتهى واعلم ان هذه البيانات وان كانت في الصور الخيالية لكن المعاني الوهمية لما لم ينفك في الادراك عن الصور كان حكمها حكمها قال الشيخ ولما علمت هذا في الخيال فقد علمت في الوهم الذي انما يدرك ما يدركه متعلقا بصورة جزئية خيالية واعلم ايضا ان المراد من الجزئيات هي المادية لا مطلقا كما يظهر من كلام الشيخ فلا يرد ادراك النفس هويتها المخصوصة بلا آلة واما تعلقها بالبدن فهو شوقها الجبلي بمقتضى المناسبة الاستعدادية لبنوقف على تصور البدن بعينه فلا يرد ان عند تعلقها بالبدن تصوره بعينه فكانت قبل استعمال الآلات مدركة للجزئيات فان قيل حصول الصورة في الآلة ان كان حصولا في النفس عاد المحذور وهو ادراك الصورة الجزئية في النفس وان لم يكن حصولا في النفس بل حصولا في الآلة فقط على ما هو الظاهر من كلامهم وليست الآلة الا جزءا من جسم تليق فاية حالة تحصل للنفس يسميها ادراكا وحصول الشيء عند النفس ولا يحصل بمجرد تحقق ذلك الشيء في نفسه وحصول صورته في مادته وانها ان كانت اضافة محضة فلم لا يكفي ذلك في ادراك الكليات من غير افتقار الى حصول الصورة في النفس قلنا اذا كانت الصورة مرتسمة في آلة النفس كانت في حكم ان يكون مرتسمة في النفس لكون الآلة معلولة للنفس ومرتبطة بها بخلاف ما اذا كانت متحققة في نفسها او حاصلة في مادتها الكونها اجنبية عنها بالكلية ولذلك الارتباط كانت النفس مدركة للآلات من دون توسط آلة اخرى بل بنفس تلك الآلات

المسئلة الحادية عشرة في قوى النفس الناطقة وهي على ثلثة اقسام احدها ما يعم الحيوان والنبات وهي الطبيعية وتسمى النباتية ايضا لاختصاص قواها فيها وثانيها ما يعم

ولا يختص بالنبات بل الحيوان

الحيوان فقط وهي الحيوانية ولا محالة تكون اخص من الاولى وثالثها ما يختص بالانسان وهو القوة العقلية وهي اخص من الاوليين والى هذا اشار بقوله وللنفس قوى تشارك بها غيرها هي الغاذية وهي التي تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذى ويتم فعلها بتحصيل جوهر البدل وهو الدم والخلط الذي هو شبيه بالقوة القريبة بالمغتذى وقد يحل بالالزاق وهو ان يلصق ذلك الحاصل بالعضو ويجعله جزءا منه وبالتشبيه بالعضو المغتذى وقد يخل بكل واحد من هذه الافعال الثلثة اما الاول فكما في علة تسمى اطروفيا وهي عدم الغذاء واما الثاني فكما في الاستسقاء اللحمي واما الثالث فكما في البرص والبهق فهذه الافعال الثلثة لثلث قوى هي اما نفس الغاذية كما هو الظاهر او الغاذية قوة اخرى تخدمها والتي يحصل منها التشبيه تسمى مغيرة ثانية وهي واحدة بالجنس في المركبات المختلفة الاجزاء وثانيها وهي التي تداخل الغذاء بين اجزاء المغتذى وتزيد بنسبة طبيعية في الاعضاء الاصلية المتولدة من المني كالعظم والعصب والرباط والمولدة وهي قوة شانها تحصيل البزر وتفصيله الى اجزاء مختلفة وهيات متناسبة وذلك بان يفرز جزءا من الغذاء بعد الهضم التام ليصير مبدا لشخص اخر من نوع المغتذى او جنسه ثم تفصل ما فيه من الكيفيات المزاجية فتمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو ثم تفيد بعد الاستحالات الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذي انفصل عنه البزر او لجنسه والمحققون على ان هذه الافعال مستندة الى قوى ثلث على ما عرفت في الانسان وكثير من الحيوانات الاولى التي تجذب الدم الى الانثيين وتتصرف فيه الى ان تصير منيا وهي لا تفارق الانثيين وتخص باسم المحصلة والثانية التي تتصرف في المني فتفصل كيفياتها المزاجية وتمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو فتعين مثلا للعصب مزاجا خاصا وللشريان مزاجا خاصا وللعظم مزاجا خاصا وبالجملة تعد مواد الاعضاء وتخص هذه باسم المفصلة والمغيرة الاولى تمييزا عن المغيرة التي هي من جملة الغاذية وذلك لمغتذيها في بدن المولود والثالثة التي تفيد تمييز الاجزاء وتشكيلها على مقاديرها واوضاع بعضها عند بعض وكيفياتها وساير ما يتعلق بنهايات مقاديرها وبالجملة تعين لكل عضو صورته الخاصة به فتكمل وجود الاعضاء وهذه تخص باسم المصورة ومحلها المني كالمفصلة وفعلها في الرحم وكلام القوم مشير الى ان المولدة اسم للقوى الثلث جميعا او للمحصلة معا الاول هو صريح الشفاء والمفهوم من الاشارات والثاني مذهب بعض الاقدمين والمنقول من الشيخ والثالث مذهب الجمهور والمصرح به في القانون كذا في شرح الموجز واخرى اخص منها بها اي بتلك الاخرى يحصل الادراك اما الجزئي وهي القوى الحيوانية لاختصاص الحيوان بها وهي الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة او الكلي وهي القوة العقلية وتخدم الغاذية قوى اربع هي الجاذبة وهي التي تجذب الغذاء وتوصله الى جميع الاجزاء والماسكة وهي التي تمسك الغذاء حتى يصير شبيها بجوهر المغتذى فان ذلك انما يقع في زمان لا محالة والهاضمة وهي التي تغير الصورة الغذائية لتعد بعض الصور العضوية ومراتب الهضم اربع احدها ان يصير الغذاء كيلوسا اي شبيها بماء الكشك الثخين وهو في المعدة وثانيها ان تخلع صورته النوعية وتحيل الى الاخلاط وتسمى كيموسا وابتداؤه في الماساريقا وهي عروق ضيقة متصلة الى الكبد وتمامه في العروق المتفرقة المنتشرة في جميع اجزاء الكبد وثالثها في العروق من حين صعود الخلط في العرق العظيم الطالع من حدبة الكبد وتابعها في الاعضاء من حين ترشح الدم من فوهات العروق والدافعة وهي التي تدفع ما لا يصلح من اجزاء الغذاء لصيرورته غذاء لغلظته وكثافته فيفصل ويضيق المكان ويمنع الغذاء الوارد عن الوصول الى الاعضاء ويفسده ويفسد البدن لا محالة وقد يتصف بعض هذه القوى ببعض

الاعضا فان هذه القوى الاربع يكون للمعتذ بالنسبة الى غذاء جميع البدن وظهر ايضا هذه القوى لعلها مثلما منه
والنمو وهو زيادة فى الاعضا الاصلية كما عرفت غير التسمن فانه زيادة فى الاعضا المتولدة من الدم كاللحم والشحم
والسمن والمصورة وهى الثالثة من القوى المولدة كما عرفت عنك باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال
المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا اشارة الى ما ذكره الامام على ما فى شرح الملخص وهو ان العقل
قاطع بامتناع صدور هذه الافعال المختلفة والتركيبات العجيبة الدالة على غاية الفطنة والحكمة عن قوة بسيطة
ليس لها شعور اصلا مع انها حالة فى جسم متشابه الاجزاء او متشابه الامزاج على اختلاف الرأيين فعلى الاول يلزم
ان يكون الشكل الحادث من فعل المصورة فى المنى هو الكرة على ما هو شان القوة الغير الشاعرة فى المادة المتشابهة
وعلى الثانى يلزم ان يحصل كرات منضومة بعضها الى بعض والحاصل ان ما يدرك بعلم التشريح من الصور والكيفيات
والاوضاع فى بدن الانسان يمتنع ان يحصل بفعل القوة المصورة فى مادة المنى اما من جهة الفاعل فلكونه عديم
الشعور واما من جهة القابل فلكونه متشابها والجواب عن الاول انه استبعاد وانما يمتنع لو لم يكن ذلك باذن خالقها
بمعنى انه خلقها لذلك واوجدها كذلك كما اشار اليه الشيخ فى الشفا حيث اشار الى فعل القوة المصورة من انه افادة
اجزاء البذر فى الاستحالة الثانية صورها من القوى والمقادير والاعداد والاشكال والخشونة والملاسة وما يتصل
بذلك مسخرة تحت المنفرد بالجبروت وعن الثانى انه لو سلم بساطة القوة المصورة وتشابه اجزاء المنى فلا خفاء
فى انه من اجتماع مختلفة الطبايع وح لا يلزم ان يكون الحيوان كرة او كرات اذ لا يلزم ان يكون فعل القوة فى المركب
فعلها فى واحد واحد من الاجزاء كما مر واما قوة الادراك الجزئى فمنه اللمس وهو اول الحواس الذى يصير به الحيوان حيوانا
فانه كما ان كل ذى نفس ارضية فان له قوة غاذية ويجوز ان يفقد قوة من الاخرى ولا ينعكس كل كل ذى نفس حيوانية
فله حس اللمس ويجوز ان يفقد قوة من الاخرى ولا ينعكس وذلك لان تركيبه الاول هو من الكيفيات الملموسة
فان مزاجه منها وفساده باختلالها والحس طليعة للنفس فيجب ان يكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد
ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلايع التى يدل على امور يتعلق بعضها منفعة خارجة عن القوام او مضرة
خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشئ الذى به يستبقى الحيوان من المطعومات فقد يجوز ان يعدم الذوق
ويبقى الحيوان حيوانا فان الحواس الاخرى ربما اعانت على ارتياد الغذاء الموافق واجتناب المضار لكنها لا تعين على
معرفة ان الهواء المحيط بالبدن مثلا محرق او مجمد وبالجملة فان الجوع شهوة اليابس الحار والعطش شهوة البارد
الرطب والغذاء بالحقيقة ما يتكيف بهذه الكيفيات التى يدركها اللمس واما الطعوم فتطييبا فلذلك كثيرا ما يبطل
حس الذوق لافة تعرض ويكون الحيوان باقيا فاللمس هو اول الحواس ولا بد منه لكل حيوان ارضى واما الامور التى
تلمس فان المشهور منها انها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة والثقل والخفة
واما الصلابة واللين واللزوجة والهشاشة وغير ذلك فانها تحس تبعا للمذكورة فالحرارة
والبرودة كل منهما يحس به لانه لما يعرض فى الالة من الانفعال بهما واما الصلابة واللين واليبوسة والرطوبة
فقيل انها لا تحس لذاتها بل يعرض من الرطوبة ان الجميع لنفوذ ما ينفذ فى جسمه ويعرض لليبوسة ان يعصى
فيجمع العضو الحاس ويعصى والخشونة ايضا يعرض له مثل ذلك بان يحدث الاجزاء الناتية عصيانا ولا يحدث
الغائرة شيئا والاملس يحدث ملاسة واستواء واما الثقل فيحدث تمددا الى اسفل والخفة خلاف ذلك
والحق انه ليس من شرط المحسوس بالذات ان يكون الاحساس به من غير انفعال يكون منه فان الحادث ايضا ما لم

بعض لم يحس بالحقيقة ليس بما يحس انه المحسوس بل بما يحدث منه في الحاس فكذلك الانفصال عن اليابس والخشن
والتملس من الاملس والتمدد الى جهة معلومة من الثقيل والخفيف اذا احدث في الالات حس بها لا بتوسط حر او برد
او لون او طعم او غير ذلك من المحسوسات حتى كان يصير لاجل ذلك المتوسط غير محسوس اولا او غير محسوس بالذات
بل محسوسا ثانيا او بالعرض ثم ان ههنا ضربا اخر مما يحس مثل تفرق الاتصال الكائن بالضرب وغير ذلك واللبس
من المعدودات وكذلك الملذات اللمسية مثل لذة الجماع ونحو ذلك فيجب النظر في انه كيف ينسب الى القوة اللمسية فنقول
كما ان الحيوان متكون بالامتزاج كذلك هو متكون بالتركيب كما ان من منافي المزاج ما هو مفسد كذلك من منافي التركيب
ما هو مهلك وكما ان اللمس حس يحفظ ينفي به ما يفسد المزاج كذلك هو حس ينفي به ما يفسد التركيب فاللمس اذن يدرك
به تفرق الاتصال ومضادته وهو عوده الى الالتيام وكل حال مضادة لحال البدن فانها يحس بها عند الاستحالة
والانتقال اليها ولا يحس بها عند حصولها واستقرارها وذلك لان الاحساس انفعال ما او مقارن لانفعال
ما والانفعال انما يكون عند زوال شيء وحصول شيء واما المستقر فلا انفعال به فالالم واللذة ايضا من المحسوسات
اللمسية ويفارق اللمس في هذا المعنى سائر الحواس لان سائر الحواس منها ما لا لذة لها في محسوسها ولا الم مثل البصر
فانه لا يلتذ بالالوان ولا يالم بل النفس تالم بذلك وتلتذ بذلك من داخل وكذلك الحال في الاذن فان تالمت الاذن
من صوت شديد والعين من لون مفرط كالضوء فليس تالم من حيث يسمع او يبصر بل من حيث يلمس لانه يحدث فيها الم
لمسي وكذلك يحدث فيها بزوال ذلك لذة لمسية واما الشم والذوق فيالمان ويلتذان اذا تكيفا بكيفية ملائمة او
منافرة بخلاف اللمس فانه قد يالم بالكيفية الملموسة ويلتذ بها وقد يالم ويلتذ بغير توسط كيفية هي المحسوس الاول
بل بتفرق الاتصال والالتيام كل ذلك في الشفاء وهي قوة منبثة في البدن كله لما تمس من شدة الاحتياج اليه الا
ما كان عدم الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا يتاذى بما يلاقيها من الحادّ اللذّاع فان الكبد مولد
للصفراء والسوداء والطحال والكلية مصب لمائية الدم وكان لو تركت فانها دائمة الحركة منها الم اما بسط كذلك بعضها
ببعض ومولد للاجزاء الحادة ومصب مصعد للمواد متاذى بذلك وكالعظام فانها اساس البدن وعمدة
الحركات فلو احست لتالمت بالضغط والمزاحمة وبما يرد عليها من المصاكات قال الشيخ ومن خواص اللمس ان جميع الجلد
الذي يحيط بالبدن حساس باللمس ولم يفرد له جزء منه وذلك لان هذا الحس لما كان طليعة تراعي الواردات
على البدن التي تعظم مفسدتها ان يمكنت من اي عضو وردت عليه وجب ان يجعل جميع البدن حساسا باللمس لان
الحواس الاخرى قد يتاذى اليها الاشيا من جهة ما منه ومن بعد فيكفي ان يكون الاتها عضوا واحدا فاذا ورد عليه المحسوس
الذي يتصل به ضرر عرفت النفس ذلك فانقبضت ونحت بالبدن عن جهته فلو كانت الالة اللامسة بعض الاعضاء
لما شعرت النفس الا بما يماسها وحدها من المفسدات وفي تعدده ووحدته نظر الجمهور على ان اللامسة قوة واحدة
بها يدرك جميع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف المدرك انه لا يوجب اختلاف الادراكات لتستدل بذلك على
تعدد مبادئها وذكر في القانون ان اكثر المحصلين على ان اللمس قوى اربع وقال في الشفاء ويشبه ان يكون قوى اللمس
قوى كثيرة كل واحدة منها يختص بمضادة فيكون ما يدرك به المضادة التي بين الثقيل والخفيف غير الذي يدرك
به المضادة التي بين الحار والبارد فان هذه افعال اولية للمس يجب ان يكون لكل جنس منها قوة خاصة الا
ان هذه القوى لما انتشرت في جميع الالات بالسوية ظنت قوة واحدة كما لو كان اللمس والذوق منتشرين في البدن
كله انتشارهما في اللسان يظن مبدؤهما قوة واحدة فلما تميزا في غير اللسان عرف اختلافهما وليس يجب ان يكون

لكل واحدة من هذه القوى آلة تخصها بل يجوز ان يكون آلة واحدة مشتركة لها ويجوز ان يكون انقساما في الآلات بغير
محسوس ثم قال في مبحث السمع والمشككات ان يشكك فيقول انه كما تشككتم في اللمس فجعلتموه قوى كثيرة فلك السمع ايضا
يدرك المضادة التي بين الصوت الثقيل والحاد والتي بين الصوت الخافت والجهير والصلب والاملس والمتخلخل وغير ذلك فلم
لا يجعلونه قوى فالجواب عن ذلك ان محسوسه الاول هو الصوت وهذه اعراض تعرض لمحسوسه الاول بعد ان يكون صوتا و
اما هناك فكل واحدة من المتضادات يحس لذاتها لا بسبب اخر انتهى قال شارح المقاصد لما كان السؤال في الذوق لكون المدرك
للطعوم المتضادة ظاهرا اجاب الامام بان الطعوم وان كثرت فبينها مضادة واحدة بخلاف الملموسات فان بين الحرارة والبرودة
نوعا من التضاد غير النوع الذي بين الرطوبة واليبوسة ثم اورد على الامام بان دعوى تنوع التضاد في الملموسات ان كانت
من جهة ان تنوع المعروضات يوجب تنوع الاضافات العارضة فالكل سواء وان كانت بالنظر الى نفس التضاد العارض فلا بد من
برهان وتقرره انتهى وللامام ان يختار الاول ويمنع تنوع المطعومات والملموسات ويستند بما قال الشيخ حيث عد الطعوم
بقوله والطعوم التي بعد كثرة الذوق وهي الحلاوة والمرارة والحموضة والقبض والعفوصة والحرافة والدسومة والبشاعة
والتفه ثم قال والتفه يشبه ان يكون كانه عدم الطعم وهو كما يذاق من الماء ومن بياض البيض واما هذه الاخرى فقد تكثرت
بسبب انها متوسطات وانها ايضا مع ما يحدث ذوقا يحدث بعضها لمسا فيتركب من الكيفية الطعمية ومن التأثير اللمسي شيء واحد
لا يتميز في الحس فيصير ذلك الواحد كطعم محض متميز فانه يشبه ان يكون طعم من الطعوم المتوسطة بين الاطراف يصحبه تفريق
واسخان فيسمى جملة ذلك حرافة واخر يصحبه تفريق من غير اسخان وهو الحموضة واخر يصحبه تجفيف وتكثيف وهو العفوصة وعلى
هذا القياس انتهى ومثل ذلك يمكن ان يقال في المبصرات ايضا ثم قال شارح المقاصد وههنا بحث اخر وهو ان المدرك اولا
هو المتضادات كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعاني العقلية فكيف جعلوا مبنى تعدد اللامسة تعدد انواع التضاد
وجوزوا ادراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة كالباصرة للسواد والبياض ولم يجعلوا ذلك اضافات مختلفة من مبدأ واحد
بالذات والاعتبار انتهى ولا يخفى ان المراد من التضاد ههنا من المتضادات لا ما هو من المعاني العقلية وان ادراك المتضادات
ليس فعلا لهما بل انفعالا منهما والفاعل لهما انما هو محل القوة الذي ليس فاعلا الا بالذات ولا بالاعتبار فليتدبر ومما ذكرنا
ظهر ان ما في الحواشي الشريفية وغيرها من كون مذهب المحققين الى تكثير القوى اللامسة مبنيا على ان القوة الواحدة لا يصدر
عنها اكثر من واحد ليس بشيء هذا واعلم ان ما قال بعضهم من ان اللامسة ثابتة للافلاك وان لم يكن هناك كون وفساد لتحتاج
الى جلب الملائم ودفع المنافي بل لاغراض اخر كالتلذذ بها بالملامسة والاحتكاك وكذا ما ذهب اليه بعض اخر من ثبوتها للعناصر
بناء على هربها للثقيل من العلو الى السفل والخفيف بالعكس على نهج واحد فدل على شعورها بالملائم وغير الملائم وكذا ما نقل
عن الاقدمين من ثبوت الاقدمين من ثبوت الشم والروائح للافلاك والكواكب وما بيل بعض المتاخرين ذلك بوجدانهم اتصالهم
بالفلكيات في النوم واليقظة روائح اجمل من المسك والعنبر لا نسبة لما عندنا بما هنالك وباتفاق ارباب العلوم الروحانية
من اهل التنجيم على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل روحاني رائحة معروفة يستنشقونها ويتلذذون بها بروائح
الاطعمة المصنوعة لهم فيفيضون على من يزينها لهم ذلك مما هو مستعمل على ما في شرح المقاصد وغيره شبيه بالاقوال
الشعرية غير لائق ذكره في المقامات العلمية ومنها الذوق وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وهو تال للمس
اذ ينتفع ايضا في الفعل الذي به يتقوم الانسان وهو تشهي الغذاء واختياره وبالجملة يتمكن به على جذب الملائم ودفع المنافي
من المطعومات كما ان اللمس يمكن به على مثل ذلك من الملموسات وهو يوافق اللمس في الاحتياج الى الملامسة ويفارقه في ان نفس
ملامسة المطعوم لا يؤدي الطعم كما ان نفس ملامسة الحار يؤدي الى الحرارة بل يفتقر الذوق في ادراك الطعم المذوق

الى توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الالة المسماة بالملعبة الخالية عن المثل او عن مثل ذلك الطعم والضد اي عن ضد
ذلك الطعم لان الطعوم كلها لا تؤدي طعم المذوق كما هو الى الذائقة فان المريض اذا تكيفت لعابه بطعم الخلط الغالب لمادته
طعوم الاشياء الاستوائية بذلك الطعم فان الممرور يجد طعم العسل مرا ومن في معدته نحو حموضة يجد حامضا قال الشيخ ومما ينبغي ان
نظر فيه ان هذه الرطوبة انما تتوسط بان يخالطها اجزاء ذي الطعم مخالطة منتشرة فيها ثم تنفذ فتغوص في اللسان حتى يخالطه مخالطة
فيحس او يكون نفس الرطوبة تستحيل الى قبول الطعم من غير مخالطة فان كان المحسوس هو المخالط فليست الرطوبة بواسطة
بل واسطة تسهيل وصول الجوهر المحسوس الحامل للكيفية نفسها الى الحاس واما الحس نفسه فانما هو بملامسة الحاس للمحسوس من بلا
واسطة وان كانت الرطوبة تقبل الطعم وتتكيف به فيكون المحسوس بالحقيقة ايضا هو الرطوبة ويكون ايضا بلا واسطة ويكون
الطعم اذا لاقى الة الذوق واحسته فيكون لو كان للمحسوس الوارد من خارج سبيل الى المماسة الفاضية من غير هذه الواسطة
لكان ذوق لا كالمبصر الذي لا يمكن ان يلقى الة الابصار الا بواسطة واذا مست الالة المبصر لم يدركه لكنه ربما لحري ان يكون
هذه الرطوبة للتسهيل وانها تتكيف وتختلط معا ولو كان سبيل الى المماسة المستقصاة من غير هذه الرطوبة لكان يكون
ذوق انتهى ومنه الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين النابتتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدل على ذلك
بطلان القوة الشامة عند فساد مزاج هذا الجزء من الدماغ مع سلامة سائر اجزائه وكذا الدليل على كون سائر القوى
المذكورة في محالها المفردة لها هو ان الافة فيها يوجب الافة في تلك القوى و يفتقر الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة
الى الخيشوم اختلف الناس في الرائحة فمنهم من زعم انها تتادى بمخالطة شيء من جرم ذي الرائحة متحلل فيتبخر فيخالط الهواء
المتوسط ومنهم من زعم انها تتادى باستحالة الهواء المتوسط من غير ان يخالطه شيء من جرم ذي الرائحة متحلل عنه وهذا ما
اختاره المصنف وهو الاشهر ومنهم من قال انها تتادى من غير مخالطة واستحالة ومعنى هذا ان الجسم ذا الرائحة يفعل في الجسم
وهو الجسم الذي فيه القوة الشامة لعديم الرائحة وبينهما جسم لا رائحة له من غير ان يفعل في المتوسط بل يكون المتوسط ممكنا
من فعل ذلك فيه هذا حجة القائل الاول لو لم يكن الرائحة بسبب تحلل شيء لما كانت الحرارة وما يهيج الحرارة من الدلك وما يجري
مجراه مما يذكي الروائح ولما كان البرد يخفيها فتبين ان الرائحة انما تصل ببخار يتبخر من ذي الرائحة يخالط وينفذ فيه ولهذا
اذا استقصيت تشمم التفاحة ذبلت لكثرة ما يتحلل منها حجة القائل الثاني لو كانت الروائح التي تملأ المحافل انما يكون بتحلل
شيء لوجب ان يكون الشيء ذو الرائحة ينقص وزنه ويتحلل جرمه مع تحلل ما يتحلل منه حجة القائل الثالث لا يمكننا ان نقول ان
البخار يتحلل من ذي الرائحة فيسافر مائة فرسخ او فوقها ولا ايضا يمكننا ان ذا الرائحة استحال له للاحسا من النار في تسخينها او التي
القوية انما يبلغ ما حولها الى حد وقد يجد من وصول الروائح الى بلاد بعيدة ما يزيل الشك في ان وصولها لم يكن بسبب تحلل
انتشر او استحالة فقد علم ان بلاد اليونانيين والمقادير لا ترى فيها رخمة البتة ولا تأوي اليها وبينها وبين البلاد المرخمة
مسافة كبيرة بقدر بعض ما ذكرنا وقد اتفق في بعض السنين ان وقعت ملحمة بتلك البلاد فسافرت الرخم الى الجيف ولا دليل لها
الا الرائحة كذا في الشفاء ثم حقق المقام بقوله فنقول الحق انه يجوز ان يكون المشموم هو البخار ويجوز ان يكون الهواء نفسه مستحيلا
عن ذي الرائحة فيصير ليس رائحة فيكون حكمه ايضا حكم البخار فيكون كل شيء لطيف الاجزاء من شانه ان ينفذ اذا بلغ الة الشم ولاقاها
كان بخارا او هواء مستحيلا الى الرائحة احس به وقد علمت ان كل متوسط يوصل اليه بالاستحالة فان المحسوس ايضا لو تمكن
من ملاقاة الحاس لاحس به بلا واسطة ثم قال واما حديث التأدية فامر بعيد لان التأدية لا تكون الا بنسبة للمؤدى عنه الى
المؤدى اليه واما الجسم ذو الرائحة فلا يحتاج الى ذلك فانك لو توهمت الكائنات قد عدم دفعة لم يمنع ان تكون رائحة باقية
في الهواء فذلك للامر لمخالطة او استحالة واما حديث الرخم فانه قد يجوز ان يكون رياح قوية تنقل الروائح الاجزاء المتخللة

فرسخ

عن الجيف

عن الجيف الى المسافة المذكورة في اعلى الجو فيحس بها ما هو اقوى حسا من الناس واعلى مكانا مثل الرخم وانت تعلم ان الروايح
ولئن كانت قد تصل الى كثير من الجو لانه قد ينحرف وما يصل الى الناس بكثير فقد يتأذى بها المتضرر من مسافة بعيدة وهي تعلو في الجو
حتى يبلغ ارتفاعها في البعد مبلغا بعيدا جدا وحتى يكون ارتفاعها اضعاف ارتفاع قلل الجبال الشاهقة فقد راينا قلل الجبال
الشاهقة وقد جاوزها السحب محلقة حتى كاد ان يكون ارتفاعها اضعاف ارتفاع تلك الجبال وقللها قد ترى من ستة وسبع مراحل
فلا يبعد ان يكون الرخم قد علت في الجو بحيث ينكشف لها بعد هذه المسافة قرار الجيف فان كان ينكر تادي اشباح هذه الجيف
فتادي روايحها التي هي اضعف تاديا اولى بالانكار ومنها السمع وهو قوة موضوعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ يتوقف
على وصول الهواء او الماء او نحوهما من الجسم الرطب السيال على ما صرح به الشيخ في الشفاء المنضغط بين القارع والمقروع
والقالع والمقلوع مع مقاومته متكيف بكيفية الصوت المعلول لتموج ذلك الجسم السيال كما سيجيء بيان ذلك في مبحث المسموعات
من الاعراض الى الصماخ وليس المراد بوصول الهواء المنضغط الى الصماخ ما هو المتبادر من هذه العبارة اعني ان هواء
واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويصل الى الصماخ بل ان ذلك الهواء الواحد يتموج بتموجه يتموج الهواء المجاور له ويتكيف بالصوت
ثم يتموج المجاور لهذا المجاور ويتكيف بالصوت وهكذا الى ان يتموج الهواء الراكد في الصماخ ويتكيف بالصوت فيسمعه
العصب الحاس والدليل على ان السماع انما هو بوصول الهواء المتموج الى الصماخ هو ما سيجيء من ان الصوت تابع لذلك
التموج مقارن له وفي تجويف الصماخ هواء راكد وهو كالطبل ممدود عليه العصب الحاس للصوت فلا بد من انتهاء الهواء
المتموج الى ذلك الهواء الراكد في الصماخ ليتموج ويصل تموجه الى ذلك العصب فيحس الصوت التابع له وذكروا لهذا شواهد
الاول ان الصوت يميل مع هبوب الرياح ولا يسمعه من كان الهبوب من جهته لعدم وصول الهواء الى صماخه الثاني ان من وضع طرف
انبوبة في فمه وطرفها الاخر في صماخ انسان وتكلم فيها بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين وما ذلك
الا لمنع الانبوبة وصول الهواء الحامل للصوت الى صماخهم الثالث انا نرى سبب الصوت كضرب الفاس على الخشبة مثلا ويتاخر
سماع الصوت عنه زمانا يتفاوت بحسب تفاوت المسافة قربا وبعدا فلولا ان السماع يتوقف على وصول الهواء لما كان كذلك
واجيب عن الكل بان غايتها الدوران ولا يفيد القطع وقال شارح المقاصد والحق ان هذه امارات ربما تفيد اليقين
الحدسي وان لم تقم حجة واستدل على بطلان التوقف بوجوه الاول انه لو كان كذلك لما ادركنا جهة الصوت وحده في القرب والبعد
لان الواصل لا يكون الا في الصماخ والجواب ما سيجيء في مبحث المسموعات من بيان سبب ادراك جهة الصوت وقربه وبعده
الثاني انا ندرك صوت المؤذن عند هبوب الرياح بميلها عن جهتها الى خلافها والجواب ان ذلك ينبئ عن امكان الوصول
في الجملة وان لم يكن على وجه لا يخرج عن تشوش السماع الثالث ان الحروف الصامتة الانية كالتاء والطاء والدال لا
وجود لها الا في ان حدوثها فلا بد ان يكون سماعنا اياها قبل وصول الهواء الحامل لها الينا والجواب يعرف مما مر من
بيان كيفية وصول الهواء الى الصماخ الرابع ان حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او متعدد فعلى الاول يجب
ان لا يسمعها الا السامع الواحد لا كثيرة والجواب ان الحامل لها اهوية متعددة لكن الواصل الى السامع الواحد جاز ان
يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل ايضا جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول اول مرة فيكون شرط السماع فيما
بعدها منتفيا الخامس انا نسمع صوتا من وراء الجدار الغليظ جدا مع احاطته بجميع الجوانب فلا يمكن ان يكون ذلك
بسبب وصول الهواء الحامل له الى الصماخ فان الهواء ما لم يتشكل بشكل مخصوص يتكيف بكلمة مخصوصة ونفوذ الهواء الحامل
له باقيا على الشكل المخصوص في الجدار المذكور ومنافذه الضيقة جدا مما لا يعقل والجواب انه ان لم يكن هناك منافذ
ام فلا نم السماع الا ترى انه كلما كانت المنافذ اقل كان السماع اضعف واما بقاء الشكل فان اريد به حقيقة الشكل الذي يعرض

للهواء

للهواء فيصير سببا لحدوث الكيفية المخصوصة فلا حاجة لنا الى بقائه لانه من المعدات وان اريد به تلك الكيفية المسببة عنه

المسماة بالصوت فلا استحالة بل لا استبعاد في بقائه مع النفوذ في المضائق هذا ولما ثبت ان سماع الصوت بحاسته

مشروط بالهواء ونحوه ثبت ان ليس لنا سماع الافلاك صوت ولو فرض لا يمكن وصوله الينا لامتناع النفوذ في جرم الفلك فما نسب

الى الاقدمين من انهم يثبتون للفلكيات اصواتا عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل ويتعجب منها النفس وحكى عن فيثاغورس

انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال

القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقى فمأول او اما من قبيل التخيلات التي قد عرفت وكـ

البصر وهو قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين النابتتين من غور البطنين المقدمين من الدماغ تيامن النابت

منهما يسارا وبالعكس ثم يتلاقيان على تقاطع صليبي ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى

اليسرى وهذا الملتقى يسمى مجمع النورين ويتعلق بالذات بالضوء واللون وبتوسطهما بسائر المبصرات كالشكل والمقدار

وغيرهما وهو راجع فينا الى تأثر الحدقة واما في الله تعالى حيث يتصف بالابصار فليس كذلك لاستحالته بل راجع الى العلم الحضوري

بالمبصرات كما تحقق وهذا الكلام انما يلائم مذهب الانطباع فان تأثر الحدقة انما يظهر ح واما على ما هو مختاره من خروج

الشعاع فلا كما لا يخفى ويجب حصوله عند اجتماع شرائطه اي شرائط الابصار وهي المقابلة بين الرائي والمرئي وعدم البعد المفرط والقرب المفرط

وكذا عدم الصغر المفرط وعدم الحجاب وكون المرئي كثيفا مانعا من نفوذ الشعاع فيه وكونه مضيئا او مستضيئا وسلامة الحاسة

والقصد الى الاحساس وتوسط الشفاف وهو غير عدم الحجاب فهذه عشرة كاملة كما قيل وهذا الاشتراط انما هو عند الفلاسفة

والمعتزلة دون الاشاعرة فيجوزون الابصار بدون هذه الشرائط وعندهما بخروج الشعاع من البصر على هيئة مخروط رأسه

عند العين وقاعدته عند المرئي اما مصمتا او مؤتلفا من خطوط مجتمعة فيما يلي الرائي متفرقة فيما يلي القاعدة فما وقع عليه

اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطرافها لم يدركه ولذلك يخفى على البصر الاجزاء التي في غاية الصغر او لا يخرج

مخروطا بل يخرج خط واحد فاذا انتهى الى المبصر انبسط على سطحه بسرعة فيتخيل هيئة مخروط وقد ذهب الى كل منهما الثلاثة

طائفة وهذا هو مذهب الرياضيين لا بالانطباع اي بان ينطبع صورة المرئي في العين كما هو مذهب ارسطو وتابعيه وهو

المعروف بمذهب الطبيعيين وههنا مذهب ثالث وهو ان الهواء المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع البصري ويصير

مثله آلة للابصار من دون ان يخرج الشعاع او ينطبع الصورة وتمسك ارباب الشعاع بوجوه الاول ان من قل شعاع

بصره كان ادراكه للقريب اصح من ادراكه للبعيد لتفرق الشعاع في البعيد ومن كثر شعاع بصره مع غلظه كان ادراكه للبعيد

اصح لان الحركة في المسافة البعيدة يفيده رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال الثاني ان الاجهر يبصر

بالليل دون النهار لان شعاع بصره لقلته يتحلل بضوء النهار وبشعاع الشمس فلا يبصر ويجتمع بالليل فيقوى على الابصار والاعشى بالعكس

لان شعاع بصره لغلظه لا يقوى على الابصار الا اذا افادته الشمس رقة وصفاء الثالث ان من نظر الى صفحة وذاهلا عما فيها

لم يظهر له منها الا السطر الذي يحاذيه ونحوه البصر وما ذاك الا بسبب ان مسقط سهم مخروط الشعاع اصح ادراكا من جوانبه وزواياها

ان الانسان يرى في الظلمة كان نورا انفصل من عينيه اشرق على انفه واذا غمض عينيه على السراج يرى كان خطوطا شعاعية

انفصلت بين عينيه والسراج الخامس ان المتوسط بين البصر وما يقابله اذا كان جسما لطيفا لا يحجبه فما ذلك الا لان الشعاع

ينفذ في المتوسط على الاول ولا ينفذ على الثاني السادس ان الانسان اذا رأى وجهه في المرآة فذلك اما لان ينطبع من الوجه صورة في المرآة ثم

ينطبع من

تلك الصورة صورة اخرى في العين كما يزعمه اصحاب الانطباع واما لان الشعاع الخارج من البصر ينعكس من المرآة لصقالتها

الى الوجه فيصير الوجه مرئيا والاول باطل لان صورة الوجه لو انطبعت في المرآة او الماء مثلا لانطبعت في موضع معين ولم يتغير

عن موضعها بزوال شيء آخر الا ترى ان الحائط اذا اخضر لانعكاس الضوء عن الخضرة اليه لزم ذلك اللون موضعا
معينا من الجدار ولم يختلف بانتقال الرائي من مكان الى آخر كما ترى صورة الشجرة تختلف مكانها في الماء او في المرآة بحسب
انتقالك فتعين الثاني ومما يدل على صحة هذا ان الناظر الذي للانسان قد ينطبع فيه شبح مرئيه ينعكس عنه الى بصر ناظر آخر
حتى يراه هذا الناظر الثاني ولا يراه صاحب الحدقة التي تمثل فيها الشبح ولو كان ذلك لحقيقة انطباع في ناظره لوجب ان يتساوى
كل منهما في ادراكه اذ عندهم حقيقة الادراك تمثل شبح في الناظر فيكون كل من تمثل في ناظره شبح رآه ومما يدل ايضا على ان
ذلك ليس منطبعا في المرآة انه يرى المرئي في المرآة بحيث لا يشك انه ليس في سطح المرآة وانما هو كالغائر فيها والبعيد عنه وهذا
البعد لا يخ اما ان يكون بعدا في غور المرآة وليس للمرآة ذلك الغور ولا ايضا ان كان لها ذلك الغور كانت المرآة مما يرى
ما ينطبع في باطنها فبقي ان يكون ذلك البعد بعدا في خلاف جهة غوره وهذا الوجه هو الذي في الشفا ان هذه حجة في
حالها ادى صعوبة والجواب عن الكل انه لا يدل على المط وهو كون الابصار بخروج الشعاع اما هذا الاخير فلما قيل انه
على تقدير بطلان الانطباع فيه لا يدل على ان الابصار انما هو بخروج الشعاع لان الانطباع وخروج الشعاع ليسا طرفي
نقيض ليمتنع فسادهما معا وليس يجب ايضا ان يكون السبب في كل شيء معلوما لنا على التفصيل فلم لا يجوز ان يكون كون الصقيل
بحيث يكون نسبته الى المرئي كنسبة العين الى الصقيل مقتضيا لحصول الاحساس بذلك المرئي وان لم يعرف لذلك علة مفصلة
وهذا ما قال الشيخ في دفع هذه الشبهة وخلاصته انا بعد ما برهنا على صحة الانطباع نقول كما كان من شان الجسم المستنير
الملون ان ينفعل في الجسم الذي يقابله اذا كان صقيلا قابلا للشبح مثل البصر وبينهما جسم شفاف فلا لون له ... مثل
صورته من غير ان ينفعل في المتوسط لكونه شفافا غير قابل فليكن بدل المتوسط الواحد متوسطان الشفاف والصقيل
وبدل الوضع الواحد وضعان وضع البصر مع الصقيل ووضع الصقيل مع الجسم المستنير فيكون من شان هذا الجسم
المستنير ان ينفعل في كل ما قابله مقابلة الصقيل ان يكون مقابلا في ... لو صقيل بعد صقيل الى غير النهاية بعد ان يكونا
على وضع محدود فلا هو مثل صورته من غير ان ينفعل في الصقيل البتة فيكون المشف والصقيل شيئين يحتاج اليهما حتى
ينفعل شيء في شيء آخر ولا يكون ذلك الانفعال بعينه فيهما فاذا كان كذلك فلا تقول انه ادى في خيال الصقيل وخيال الشيء الآخر
معا الى البصر ورؤيا معا في جزء واحد من الناظر ظن ان الخيال في الصقيل هذا محصل اصل الجواب منع كون الصورة التي
ترى في المرآة منطبعة في المرآة بل هي ايضا منطبعة في البصر كسائر المرئيات واما الوجه الذي قبل هذا الاخير اعني الوجه
الخامس فلان اشتراط كون المتوسط لطيفا لا يلزم ان يكون لنفوذ الشعاع فيه بل لئلا يمكن تادية شبح المبصر الى العين على
ما يراه اصحاب الانطباع واما الاول فعلى ما في شرح المقاصد انه لا يدل الا على ان في العين نورا ونحن لا ننكر
ان في الات الابصار اجساما شعاعية مضيئة تسمى بالروح الباصرة يرتسم منها بين العين والمرئي مخروط وهمي يدرك
المرئي من جهة زاويته التي عند الجليدية لشدة حركتها عند رؤية البعيد فيتحلل اللطيف منها فينقبض الى باطنها ذا غلظ وتكثف
اذا ضعف ورق ... ويحدث منها في المقابل القابل اشعة واضواء يكون فوقها في ما بحيا ومركز العين الذي
هو ... المخروط الوهمي ولشدة استنارته يكون الصورة المنطبعة فيه اظهر وادراكها اقوى وليس ان يكون هذا
هو مراد القائلين بخروج الشعاع يجوز انهم كما يقولون الضوء يخرج من الشمس الا انه يريد قطعا اما اذا اريد حقيقة الشعاع
الذي هو من قبيل الاعراض فقط وان اريد به جسم شعاعي يتحرك من العين الى المرئي فلانا قاطعون بانه يمتنع ان يخرج من العين
جسم ينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا انطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا فتح خرج مثله وهكذا وان يتحرك
الجسم الشعاعي من غير قاسر ولا ارادة الى جميع الجهات وان ينفذ في الافلاك ويخرقها الى الكواكب وان لا يتشوش

بهبوب الريح

فيتبع الريح ولا يتصل بغير المقابل كما في الاصوات حيث يميلها الرياح الى الجهات ولانه يلزم ان يرى القمر قبل الثوابت بزمان
يناسب تفاوت المسافة بينهما وليس كذلك بل نرى الافلاك بما فيها من الكواكب فقد ويلزم ايضا ان يرى ما في الخزف لكثرة المسام
فيه بدليل الترشح دون ما في الزجاج او الماء ولو كان نفوذه فيهما من جهة المسام لوجب ان يكون نفوذها من غيره ان يرى الشئ
بجميع قدر ما قال ايضا قول اصحاب الشعاع بانهم ارادوا بخروج الشعاع حدوثه من المبدأ الفياض على هيئة المخروط المذكور عند
مقابلة المرئي للبصر بنحو من صحة جوازا ولا يخفى بعده تشنا عنه ايضا وان كانا اقل من شناعة الاول ومن ادلتهم ما حيله في
بعيدها وهو المنقول عن جالينوس وهو ان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه في المقدار فيجب على تقدير كون الابصار
بنفس الانطباع او مشروطا به ان لا يبصر من الاشياء الا قدر نقطة الناظر منا لكنا نبصر نصف كرة العالم والجواب انه لا يمتنع حصول
شبح الكبير في الصغير انما الممتنع حصول الكبير في الصغير فلو كان المبصر نفس الشبح على ما توهمه المتاخرون من كلام المعلم الاول وحكوه
عنه كان ذلك وارد الا محالة واما اذا كان انطباع الشبح شرطا للابصار وكان المبصر هو الامر الخارجي على ما هو الحق فلا يرد
عليه ذلك فان شبح الشئ فلا يساويه وان كان موجبا الابصار على ما هو عليه هذا واما المذهب الثالث فيمكن ابطاله بما يبطل
ما ذكر في ابطال الشعاع وقالوا ايضا انا نعلم بالضرورة ان الشعاع الذي في عين حضوره لا يمكن ان يقوى على الحالة
نصف كرة العالم الى كيفيته وايضا لو توقف الابصار على استحالة المشف المتوسط لكان كلما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى
لان ذلك ليس مما لا يقبل الاشتداد لانه من باب القوى والحالات فيجب ان يكون ضعفاء البصر اذا اجتمعوا راوا اقوى واذا
تفرقوا راوا اضعف كذا في الشفاء على انا نقول تلك الكيفية ان قبلت الاشتداد فذاك والا فعند اجتماع العيون لو لم يحصل تلك
الحالة لشئ من العيون لزم ان لا يقع الابصار لاحد هو باطل ولو حصلت لبعض العيون فقط مع كونه ترجيحا من غير مرجح يلزم ان لا
يراه الا ذلك البعض ولو حصل لكل من تلك العيون لزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد شخصي لانها لا يلزم ذلك
لانه اذا كان امور يصلح ان يكون كل منها علة مستقلة لامر فايها سبق كان هو العلة كما مر في مبحث الماهية في علية عدم العلة
لعدم المعلول لانا نقول فيلزم ان لا يرى غير ذلك السابق من العيون اذ لا معنى لرؤية احد بكيفية شعاع بصر غيره هذا ومن
اصحاب الانطباع قال لو كان ان سائر المحسوسات ليس يكون ادراكها بان يرد عليها شئ من الحواس بل يرد اليها ما يتصل بها او
رسولا اليها كذلك الابصار ليس يكون بان يخرج شعاع البتة فيلقى المبصر بل بان ينتهي صورة المبصر الى البصر بتادية الشفاف
وليس المراد من تادية الشفاف ان الهواء يقبل صورة المبصر فيحمله الى البصر بل المراد ان من شان الجسم المستنير ان يتادى شبحه
الى المقابل له اذا كان قابلا للشبح ان لم يكن بينهما عائق هو الملون بل كان الواسطة مشفة كالهواء ولو كانت الواسطة ما له
او لا ثم مودية لادت الى الابصار كلها كيف كان وضعها كما تؤدي الحرارة الى الملامس كلها كيف كان وضعها كذا في الشفاء
والمشهور ان المراد من كون الشئ قابلا للشبح هو كونه صقيلا قالوا الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجمد هي مثل مراة مجلو
فاذا قابلها متلون بين ضيئ طبع مثل صورته فيها لا بان ينفصل من المتلون شئ ويمتد الى العين بل بان يحدث مثل صورته
في العين ويكون استعداد حدوثه بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف وانت بما مر في كلام الشيخ من عدم انطباع صورة
المراة في المراة وصورة الماء في الماء خبير بان الصقالة غير كافية في قبول الشبح بل لعله لا بد مع ذلك من كون الصقيل
عضوا اما بلا روح مخصوص كما في آلة الابصار هذا ثم قال الشيخ ومن الدليل على ان المدرك ياخذ شبحا من المدرك انا نتخيل
في الخيال صورة المرئي حتى نتخيله متى شاء اقرب ان ذلك المتخيل هو صورة الشئ في نفسه وقد انتقل الى الخيال وبحران الشئ
عن صورته كلا بل هو شئ غيره مناسب له وايضا فان بقاء صورة الشمس في العين مدة طويلة اذا انظر اليها ثم اعرض عنها يدل على
قبول العين الشبح وكذلك نتخيل القطرة النازلة خطا والنقطة المتحركة في الاستدارة بالعجلة دائرة ولا يمكن ان يتخيل

وتراه الا ان ترى امتدادا ما ولا يمكنك ان ترى امتدادا من نقطة متحركة فى غير زمان ولا من غير ان تتخيل الشئ فى مكانين فيجب
ان يكون كون القطرة فوق ثم تحت وامتدادها ما بين ذلك وكون النقطة على طرف من المسافة التى تستدير بها وعلى طرف آخر
وامتدادها فى ما بين ذلك يتصور الشبح عندك ولا بين ذلك بحسب واحد فيجب اذن ان يكون شبح ما تقدم مستحفظا بعد
ما عينته ثم يلحقه الاحساس بما يتلوه فيجتمعان امتدادا كانه محسوس من ذلك لا تتصوره راسخا وان كانت القطرة او النقطة
قد زالت عن ان تحدا فرضت ولم يبق فيه رسمها انتهى كلام الشيخ وانما كان بقاء صورة المرئى فى الخيال فى الدليل الاول وفى الحس
المشترك فى الدليل الثانى دليلا على مذهب الانطباع لان المرئى من الخارج لا يمكن ان ينفعل فى الحس المشترك الا بعد ان ينفعل
فى البصر كما انه لا يمكن ان ينفعل فى الخيال الا بعد ان ينفعل فى الحس المشترك فكلا الفعلين مسبوقان بالفعل فى البصر هذا ثم انما
لا ينبغى ان يشك فيه هو ما يرجع الى الدليل الثانى ما قالوا ان من نظر الى الشمس طويلا ثم اعرض عنها بقى صورتها فى عينه زمانا
حتى كانه ينظر اليها وكذا من نظر الى الروضة المخضرة جدا ساعة طويلة ثم غمض عينيه يجد من نفسه ذلك حتى اذا نظر الى لون آخر
لا يبصره خالصا بل مخلوطا بالخضرة فان المراد من بقاء الصورة فى العين هو بقاؤها فى الحس المشترك كيف ومع الاعراض و التغميض
اللذين يعبران عن عدم المقابلة و وجود الحجاب لا معنى لبقاء الصورة فى العين لا محالة واما ما اورد عليه من ان الصورة فى الصورة
مثلا انما يبقى فى الخيال لا فى الجليدية ففيه ما مر للفرق البين بين التخيل وتلك الصورة فانها من قبيل المشاهدة لا محالة بل الحق
كما عرفت انها باقية فى الحس المشترك وهو مسبوق بالانطباع فى الجليدية واما الدليل الذى نقله فى شرح المقاصد جملة عمدة
الادلة من ان العين جسم صقيل نورانى وكل جسم كذلك اذا قابله كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمرآة اما الكبرى فظاهرة واما
الصغرى فلما يشاهد من النور فى الظلمة اذا حك المنتبه من النوم عينه وكذا عند امرار اليد على ظهر الهرة السوداء ومن نظر نحو انفه
فقد يرى عليه دائرة من الضياء الى غير ذلك من الامثلة ففيه ان الكبرى فى غاية الخفاء كيف وهى غير مسلمة عند طرفى النزاع اما
عند اصحاب الشعاع فظ واما عند اصحاب الانطباع فلما مر من عدم انطباع صورة المرئى فى المرآة وكذا صورة الماء الى غير ذلك ولعل
ما اورده هو عليه من انه انما يفيد انطباع الشبح لا كون الابصار به فجوابه ان المقصود من ادلة هذا المطلب انما هو افادة
الانطباع واما كون الابصار به فحاصل بعد ذلك وامتناع الشعاع والاستحالة من حكم الحدس الصائب لا محالة دليل آخر وهو
ان الشئ اذا قرب من الرائى يرى اكبر مما اذا بعد عنه وما ذلك الا لان الانطباع فى العين انما هو على مخروط من الهواء المشف
راسه متصل بالجليدية وقاعدته سطح المرئى حقيقة وزاوية المخروط معلوم انه مع تعينه كلما قرب من الزاوية كان الساق
اقصر والزاوية اعظم وكلما بعد منها العكس والشئ الذى فى الزاوية الكبرى اعظم من الذى فى الصغرى وهذا انما يستقيم اذا جعلنا
موضع الابصار هو الزاوية على ما هو دليل الانطباع لا القاعدة على ما هو راى خروج الشعاع فانها لا تتفاوت وفيه بحث
لان الابصار التى حاصلا لا بجميع القاعدة بل الراس المخروط منه مدخل البتة فجاز ان يتفاوت فحال المرئى صغرا وكبرا بتفاوت
راسه صغرا وكبرا اذ فرو علطا كيف والمرئى اذا بعد يستدق المخروط فيضيق زاويته التى عند الباصرة ويضيق لذلك الكرة
التى عند المبصر فيرى المبصر اصغر واذا قرب كان بالعكس من ذلك والحاصل انا نمنع عدم تفاوت القاعدة بحسب القرب والبعد
هذا وقال فى المباحث المشرقية انا نعلم علما ضروريا ان العين على صغرها لا يمكن ان يحل نصف كرة العالم الى كيفيتها
ولا ان يخرج منها ما يتصل بنصف كرته ولا ان يدخل فيها صورة نصفه فالمذاهب الثلاثة ظاهرة الفساد وانى لا نعجب من اتيانها
من الناس واصرارهم على قبولها ومن المحتمل ان يقال الابصار شعور مخصوص وذلك الشعور حالة اضافية فمتى كانت الحاسة
سليمة وسائر الشرائط حاصلة والموانع مرتفعة حصلت للبصر هذه الاضافة من غير ان يخرج عن عينه جسم او ينطبع فيها صورة
فليس يلزم من ابطال الشعاع او الانطباع صحة الاخرى لتطرق الفساد على طرفى النقيض انتهى وانه بالتامل فى ما نقلنا عنه مما ذكرنا

من الكلام

بما مر

من الكلام عارف بمر الحق في المقام واذا عرفت على مختار المتن ان الابصار بخروج الشعاع من البصر الواقع على المبصر

فان انعكس ذلك الشعاع من المبصر وذلك اذا كان المبصر صقيلا كالمرآة ووقع على مقابل يكون وضعه من ذلك الصقيل

كوضع الصقيل مما خرج منه الشعاع لان زاوية الانعكاس كزاوية الشعاع وليمكن لتصور الانعكاس نفرض الحدقة د

سطح الماء و ب هو المرئي من ذلك السطح و ه مقابل المرئي بحيث يكون وضعه كوضعه من الحدقة فا ب هو الخط الشعاعي

النافذ الى المرئي و ه ب هو الشعاع المنعكس وزاوية ا ب ح هي زاوية الشعاع على سطح المرئي من جانب ح وزاوية ه ب د

زاوية الانعكاس عليه من جانب د وهي مساوية للزاوية الاولى على ما ذكروا في المناظر ولما تساوتا وجب ان يتساوى ايضا

زاويتا ا ب ه ح واما زاوية ا ب ه فهي الواقعة بين خطي الشعاع النافذ والمنعكس وقد ينتفي هذه الزاوية كما

اذا كان الخط النافذ قائما على سطح المرئي فينطبق عليه الخط المنعكس هذا فاذا كان المقابل للصقيل هو وجه الرائي بحيث

يكون الخط الشعاعي قائما عليه وانعكس ذلك الخط على نفسه ووصل الى المدرك اي الرائي ابصر بذلك الخط المنعكس وجهه

اي وجه المدرك فالصقيل مرئي في مكانه على الاستقامة والوجه مرئي في مكانه على الانعكاس لكن لما لم يكن للمدرك شعور

بالانعكاس يتوهم انه يراه على الاستقامة ايضا كما هو المعتاد فيحسب ان صورة وجهه منطبعة في المرآة واذا كان الوجه قريبا

من المرآة والخطوط المنعكسة قصيرة يظن ان صورته مرتسمة من سطح المرآة واذا كان بعيدا منها والخطوط المنعكسة طويلة

يحسب ان صورته غائرة في عمقها واما على مذهب الانطباع فصورة الصقيل والوجه كلتاهما مرتسمتان في العين لكن صورة

الصقيل بتوسط الهواء المشف فقط وصورة الوجه بتوسط الهواء والصقيل معا كما مر ولموافاة كلتا الصورتين معا

في العين مع سبق صورة الصقيل يظن ان صورة الوجه ترى في الصقيل ومن لوازم تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس

رؤية الشجر على شط النهر منكسا والسبب في ذلك هو ان الشعاع اذا وقع على سطح الماء ينعكس منه الى راس الشجر من موضع

اقرب الى الرائي والى اسفله من موضع ابعد من الرائي الى ان يتصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه ولنفرض لتصوير ذلك

خط ا ب عرض النهر وخط ح ر الشجر القائم على شطه و ه الحدقة ونفرض على ا ب نقطتي ى و و على ح ب نقطتي ح ط فاذا

خرج من ه شعاعي الى و واخر الى ى وجب ان ينعكس الاول الى نقطة ط مثلا فيكون الزاوية الشعاعية اعني زاوية

ه و ا كالزاوية الانعكاسية اعني زاوية ط و ب وان ينعكس الاخر الى نقطة ح فيتساوى ايضا شعاعية ه ى ا وانعكاسية

ح ى ب فيكون المنعكس الى راس الشجر اطول من المنعكس الى ما تحته والنفس لا تدرك الانعكاس لتعودها بروية الاشياء

على استقامة الشعاع فيحسب الشعاع المنعكس نافذا في الماء فيكون راس الشجر عندها ادخل في عمق الماء وهكذا الى

اسفله فتراه منكسا وراسه ابعد من سطح الماء غائرا فيه جدا وبيانه على التحقيق بحيث يظهر كونه من لوازم التساوي

المذكور انما هو في علم المناظر ومما يعرض للشعاع الانعطاف وبيان ذلك ان الخطوط الشعاعية التي على سطح المخروط

تنفذ على الاستقامة الى طرفي المرئي اذا كان الشفاف المتوسط متشابها بالغلظ والرقة فان فرض هناك تفاوت

بان يكون مايلي الرائي هواء ومايلي المرئي ماء او بخارا فان تلك الخطوط اذا وصلت الى ذلك الماء مثلا انعطفت

ومالت الى سهم المخروط ثم وصلت الى طرفي المرئي ولو انعكس الفرض مالت الخطوط الى خلاف جانب السهم ومن لوازم

الانعطاف رؤية الشيء في الماء والبخار اعظم مما يرى في الهواء فان العنبة ترى في الماء كالاجاصة والكوكب يرى في الافق

اعظم مما يرى في وسط السماء وذلك لان الخطوط اذا انعطفت ومالت الى جانب السهم يكون زاوية راس المخروط

اعظم منها اذا نفذت الخطوط على الاستقامة لانه يجب على الاستقامة لانه يجب ان يتباعد الخطوط بحيث اذا انعطفت

ومالت الى السهم وصلت الى طرفي المرئي فيكون المرئي بها اعظم من المرئي بالاخرى فليكن لتصوير ذلك الحدقة

واء

وآب المرئي فاذا كان الشفاف المتوسط على قوام واحد فالواصل الى طرفي المرئي هو خطا آه ب المستقيمان واذا كان
مختلفا بحيث يكون ما يلي المبصر اغلظ فالواصل اليهما هو خطا آه ج ب المنعطفان عن الاستقامة الى سهم المخروط وهو
خط ه د والزاوية المتوهمة من الخط المنعطف مفروضا على الاستقامة وخط الانعطاف كزاوية ج ه ب المسماة زاوية الانعطاف
وهي اصغر من زاوية الرؤية بكثير ومن تصور انها مثل زاوية الرؤية فقد اخطأ وقد تبعه بعض محققي صناعة المناظر كذا
في شرح المواقف واعلم ان هذه الاحكام وامثالها من مسائل علم المناظر وان كانت على القول بخروج الشعاع اظهر لكن لا
يتوقف عليه كما يميل اليه كلام شارحي المقاصد والمواقف بل تجري على مذهب الانطباع ايضا كما صرح به صاحب المواقف فان هذه
الاوضاع مما لا بد منه وان كانت الخطوط والمخروط متوهمة وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئي قال اصحاب الشعاع يجب ان يلتقي
المخروطان عند الخروج من العينين بحيث يتحد سهماهما حتى يرى الشيء الواحد واحدا فان عرض عارض يمنع عن التقائهما كذلك
بان تعدد السهمان راى الشيء الواحد شيئين لان قوة النور في سهم المخروط ومن توهم ان اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن بل الصواب
ان يقال باتحاد موقعي السهمين تعددهما فقد غفل عن قيد الالتقاء وما زعم صوابا هو خطأ الا ان اتحاد الموقعين
مع تعدد السهمين انما يكفي في رؤية الشيء واحدا لو كان المرئي نقطة منه واما اذا كان المرئي ذلك الشيء كله فلا يكفي ذلك
فليتدبر واما اصحاب الانطباع فقالوا ان شبح المبصر اولا انما ينطبع في الرطوبة الجليدية لكن الابصار لا يكون عندها
والا لكان الشيء الواحد يرى شيئين لان له في الجليديتين شبحين كما اذا لمس باليدين كان لمسين بل هذا الشبح يتأدى في العصبتين
المجوفتين الى ملتقاهما على هيئة الصليب كما ان الصورة الخارجة يمتد منها في الوهم مخروط يستند الى البؤبؤ وراء زاويته
سطح الجليدية كذلك الشبح الذي في الجليدية يتأدى بوساطة الروح المؤدي الذي في العصبتين الى ملتقاهما على هيئة مخروط ملتقى
المخروطان ويتقاطعان هناك فيحصل منهما صورة شبحية واحدة عند الجزء من الروح الحامل للقوة الباصرة واذا تبدد ذلك فلرؤية
الشيء الواحد شيئين اسباب منها انفتال الالة المؤدية للشبح الذي في الجليدية الى الملتقى واعوجاجها فلا يتأدى الشبحان
الى موضع واحد على الاستقامة بل ينتهي كل منهما الى جزء من الروح الباصرة المرتبة هناك على حدة فيكون كانهما شبحان من شيئين
مفترقين من خارج ومنها حركة الروح الباصرة وعوجها يمنة ويسرة او الى قدام وخلف حتى يتقدم الجزء المدرك من [illegible]
له بحسب الطبع فيرتسم فيه الشبح قبل تقاطع المخروطين فيرى شبحين ومنها غير ذلك كذا في الشفاء فان قيل اذا كان قدامنا جسمان قريب
وبعيد بحيث لا يحجب الاول الثاني فاذا جمعنا النظر على احدهما كان بحيث [illegible] فانا نراه واحدا ونرى الاخر اثنين فلو
كان السبب ما ذكرتموه لما امكن ذلك والا لزم ان يكون الالة المؤدية للشبح معوجة ومستقيمة او متحركة وساكنة معا في حالة
واحدة ويرد ذلك على اصحاب الشعاع ايضا حيث يلزم تعدد السهمين واتحادهما معا في حالة واحدة قلنا الالة المؤدية باعتبار
تاديتها الشبح غيرها باعتبار تاديتها الشبح الاخر فان كلا منهما مخروط على حدة فالمتعدد في الحقيقة غير المستقيم والمتحرك غير الساكن
والمتعدد غير المتحد فلا اشكال على شيء من المذهبين فهذا هو الكلام في الحواس الظاهرة وهي كما عرفت خمس بالاستقراء
ويبعد ان يكون في الحيوان ما [illegible] ولا يكون هذه الحاسة للانسان مع كماله [illegible] في الوجود قال الشيخ والحري ان
تكون الحواس هي هذه المشهورة ولن يكون الطبيعة لا ينتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها اولى في جميع ما في
تلك الدرجة يجب من ذلك ان يكون جميع الحواس حاصلة عندنا ومن رام ان يبين هذا بقياس فقد تكلف شططا ثم ما
تقدم من الحواس المفردة والمحسوسات المفردة ما ذكرناه وههنا حواس مشتركة ومحسوسات مشتركة واراد بالمحسوس المشترك ما يدركه
غير واحد من الحواس ويشترك فيها عدة من الحواس وذلك كالمقادير والاوضاع والحركات والاعداد والسكونات والاشكال
والقرب والبعد والمماسة الى ذلك فان هذه يدركها البصر في ضمن اللون والسمع في ضمن الصوت واللمس في ضمن

الكيفية

الكيفية الملموسة وبالجملة يحس هذه مع اشيا اخرى لو انفردت عنها لم يحس وهذه الاشيا الاخر تحس ولو فرض انفرادها
منها وذلك ليس محسوسا بالعرض لان المحسوس بالعرض ما لا يكون محسوسا بالحقيقة ولكنه مقارن لما هو محسوس بالحقيقة
كالاضافة المقارنة لابي عمرو ابن خالد مثلا فان المحسوس منهما بالحقيقة هو الملون والشكل واما الاضافة فليست بمحسوسة
اصلا وليس منها ارتسام في الحواس قطعا والاشيا المذكورة يشترك كلها في ارتسام لا محالة في الحواس وهي محسوسة بالحقيقة و
بالذات لا بالعرض وان كان احساسها بتوسط محسوسات اخرى فان كثيرا من المأمور الذي بالحقيقة وليست بالعرض فانها
يكون بتوسط كذا في الشفا وقد يقال له ايضا انه محسوس بالعرض اي بواسطة الضوء واللون والحرارة والبرودة ونحوها
كما مر في مبحث البصر فيكون رؤية واحدة مثلا متعلقة باللون والمقدار معا لكن باللون بالذات وبالاصالة وبالمقدار
بالعرض وبتبعية اللون ويكون لا محالة منه اثر في الحاسة وليس كون الشخص بالعرض وحيث ليس منه اثر في الحاسة البتة و
يكون لفظ بالعرض مشتركا بين هذين المعنيين ويكون في الاول بمعنى المجاز بخلاف الثاني فانه يكون بالحقيقة ايضا فان
رؤية اضافة الابوة عند رؤية اللون مجاز لا محالة ولذلك لا يحصل منه رسم في الحاسة بخلاف رؤية الشكل عند رؤية
اللون فانها رؤية بالحقيقة وان كانت بتبعية اللون ولذلك يحصل منها رسم في الحاسة ثم قال الشيخ وهذه المحسوسات
المشتركة لما كان ادراكها بهذه الحواس ممكنا لم يحتج الى حاسة اخرى بل لما كان بلا توسط غير ممكن كما عرفت لم يستحال ان يفرد لها
حاسة اخرى وقد ظن بعض الناس ان لها حاسة مشتركة زائدة على الخمس بها يدرك وهذا باطل فانك قد عرفت ان من ذلك ما
يدرك باللون ولولا اللون لما ادرك ومنه ما يدرك بالملموس ولولا الملموس لما ادرك وهكذا فلو كان يمكن ان يدرك
شي من ذلك بغير توسط هو مدرك اولى لشي من هذه الحواس لكان ذلك ممكنا ولما اذا لم يكن فليس لها حاسة مشتركة انتهى
ولما فرغ المص من الحواس الظاهرة شرع في الحواس الباطنة فقال ومن هذه القوى اي لمدركة للجزئيات ما يسمى باليونانية
بنطاسيا اي لوح النفس لانتقاشه بصور المحسوسات كلها ولذلك سمي بالحس المشترك وهو غير ما ذهب اليه من ظن انه للمحسوسات
المشتركة حاسا مشتركا كما مر واعلم ان الحواس الظاهرة لظهورها مستغنية عن اثبات وجودها وانما يبحث عن كيفية الاحساس
بها كما مر واما الباطنة فغير مستغنية عن الاثبات فقيل وجود الحس المشترك استدل في الشفا بوجوه منها ما معناه انا نحكم
بان هذا اللون غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم كما نجزم يكون طرفيه مجتمعين في المدرك الواحد
ولا يمكن ذلك الاجتماع في النفس لما مر من انها لا ترتسم فيها الصور المحسوسة ولا في الحس الظاهر فانه لا يدرك من غير نوع
واحد من المحسوسات فلا بد من قوة ترتسم فيها صور المحسوسات كلها والى هذا اشار بقوله الحاكمة بين المحسوسات من
قبيل اسناد الفعل الى الالة لان الحاكم بالحقيقة هو النفس وهي صفة لقوله بنطاسيا وتانيثها باعتبار كونه قوة فان قلت
العقل يحكم بين كلي وجزئي كما في قولنا زيد انسان مع امتناع ارتسامهما معا في العقل لمكان الجزئي ولا في قوة لمكان الكلي
فاذا جاز الحكم بين شيئين احدهما في العقل والاخر في قوة من القوى فليجز بين شيئين احدهما في قوة والاخرى في قوة
قلنا المرتسم في ذات العقل لا يباين المرتسم في قوة من قواه واما المرتسم في قوة من قواه فهو يباين المرتسم في قوة اخرى
من قواه البتة فتفطن ويمكن ايضا ان يقال الحكم لا تدع ونحو اجتماع طرفي الحكم في مدرك واحد بل قلنا انه كما يعد
المحسوسات حكما باجتماع طرفيه في مدرك واحد فقد تبرر ومنها ما محصله انا نرى القطرة النازلة خطا والنقطة المتحركة
على الاستدارة دائرة وذلك على سبيل مشاهدة لا على سبيل تخيل ولا يمكنك ان ترى الا ان ترى امتدادا ولا ان ترى
امتدادا من نقطة متحركة في غير زمان ولا من غير ان تخيل الشي في مكانين فيجب ان يكون كون القطرة فوق ثم تحت وامتدادها
ما بين ذلك وكون النقطة على طرف من المسافة التي تستدير فيها وعلى طرف اخر وامتدادها فيما بين ذلك متصور

ادراكها

اخرى

مجموع

الخ

الشيخ عند ذلك وليس ذلك بحسب آن واحد فيجوز ان يكون شبح ما تقدم مستحفظا بعد باقيا عقيبه ثم يلحقه الاحساس
بما يجتمع فيه امتدادا كانه محسوس وذلك لان صورته راسخة وان كانت القطرة او النقطة قد زالت عن اي حد فرضت لم يبق فيه
زمانا ولا يمكن ان يكون اجتماع شبح السابق مع اللاحق في البصر لزوال المقابلة المشروط بها الابصار فلا بد من قوة اخرى
يجتمع فيها تلك الارتسامات ويكون الادراك بها من قبيل المشاهدة لا من قبيل التخيل والى هذا الوجه اشار المص بقوله
لرؤية القطرة خطا والشعلة دائرة ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون ذلك الارتسام في القوة الباصرة وما ذكره من
ان الباصرة لا تدرك الشيء الا حيث هو ثم اذ لا دليل عليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد اليقين فنقول لم لا يجوز ان ينطبع في الباصرة
صورة الجسم في حيز وقبل ان يمحي هذه الصورة عنها ينطبع فيها صورته في حيز اخر فاذا اجتمع الصورتان في الباصرة شعرت بهما
النفس معا على انهما صورة واحدة لشيء واحد ممتد على الاستقامة والاستدارة ويؤيد ذلك ان الشيخ سلم ان البصر يدرك
الحركة ويستحيل ذلك الا على الوجه الذي صورناه كذا في المواقف وشرحه وانت خبير بان منع اشتراط الرؤية بالمقابلة لا
يمكن ان يتاتى الا من الاشعري كما عرفته واما تسليم الشيخ ادراك البصر للحركة فغير واقع بل هو مصرح بخلافه حيث قال ويشبه
ان يكون ادراك الحركة والسكون مشوبا بقوة غير الحس انتهى ومنها رؤية المبرسم وهو بفتح السين من به البرسام اي
المرض المسمى بذات الجنب ما لا تحقق له فانه اذا قوي مرضه وتعطلت حواسه الظاهرة يرى شيئا لا تحقق لها في الخارج وهذا معنى
قول الشيخ ولا تتمثل الاشباح الكاذبة وسماع الاصوات الكاذبة فيعرض لمن تستعملهم الات الحس يكون السبب في ذلك
الارتسام في هذا المبدأ انتهى ومن هذه القوى الخيال وهي المعينة للحس المشترك تحفظ ما يدركه من الصور فيجتمع فيها صور
جميع المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة فهي خزانة الحس المشترك وبها يعرف من يرى في زمان ثم يغيب ثم يحضر ولولاها
لاشتد مؤنته واختل امر المعاش والمعاد والدليل على وجودها ان النفس كما لا يمكنها الحكم بان هذا اللون لصاحب هذا
الطعم الا بقوة تدرك بها طرفيه جميعا كذلك لا يمكنها ذلك الا بقوة تحفظهما جميعا فينعدم كل واحد من الامرين عند
ادراك الاخر والالتفات اليه لا يقال ثم ذلك فان الانسان اذا راى ما ياكله لونه وطعمه معا فلم يكن ادراك الصورتين احدهما
موجبا لانعدام صورة الاخر لانا نقول ذلك لا يقبل المنع لانه مع فرض عدم الحافظ ينعدم الصورة لا محالة فان الحادث لا بد له
من علة مبقية واما ما ذكره من السند فانما يتم لو تحقق ذلك مع تحقق عدم الحافظ واما بدونه فلا يتم فقد تم واما
الدليل على مغايرتها للحس المشترك فهو ان القوة التي بها القبول غير القوة التي بها الحفظ لان القبول والحفظ قد يفترقان
فان الانسان قد يكون بحيث يدرك المحسوسات ويقبلها ولا يتمكن من حفظها واستثباتها وقد يكون بحيث لا يدركها مع
حفظه لما سبق ادراكه منها فلو كانا بقوة واحدة لما افترقا وهذا معنى قوله لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ قال
الشيخ فهذه القوة التي تسمى الحس المشترك هي مركز الحواس ومنها تتشعب الشعب واليها تؤدي الحواس وهي بالحقيقة هي التي تحس
لكن امساك ما يدركه هذه هو للقوة التي تسمى خيالا او مصورة ثم قال والحس المشترك والخيال كانهما قوة واحدة و
كانهما لا يختلفان في الموضوع بل في الصورة وذلك لانه ليس ان يقبل هو ان يحفظ فصورة المحسوس تحفظها القوة التي تسمى
بالخيال وليس لها حكم البتة بل حفظ واما الحس المشترك والحواس الظاهرة فانها تحكم بجهة ما ويحكم ما فيقال ان هذا
المتحرك اسود وان هذا الاحمر حامض وهذا الحافظ لا يحكم به على شيء الا على ما في ذاته بان فيه صورة كذا انتهى ومن هذه
القوى الوهم المدرك للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات المسماة بالصور كانت سببا وان لم تكن محسوسة فهي مائلة
للصور وذلك كالعداوة الجزئية التي تدركها الشاة من الذئب فتهرب عنه والمحبة الجزئية التي تدركها السخلة من امها
فتميل اليها فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة بها ادراكها وكونها مما لم يتادى من الحواس دليل على مغايرتها

للحس المشترك وكونها جزئية دليل على مغايرتها للنفس الناطقة فلا بد من قوة باطنة بها تدرك النفس هذه المعاني
فقوله المدرك للمعاني الجزئية اشارة الى الاستدلال على وجود هذه القوة قال في الشفا انا نحكم في المحسوسات بمعان
لا نحسها اما ان لا يكون في طباعها محسوسة البتة واما ان تكون محسوسة لكنا لا نحسها وقت الحكم اما التي لا تكون محسوسة
في طباعها البتة فمثل العداوة والرداءة والمنافرة التي تدركها الشاة في صورة الذئب وبالجملة المعنى الذي ينفرها عنه
والموافقة التي تدركها من صاحبها وبالجملة المعنى الذي يؤنسها به وهذه امور تدركها النفس الحيوانية والحس لا يدلها
على شيء منها فاذن القوة التي بها تدرك قوة اخرى ولتسم الوهم واما التي تكون محسوسة فانا نرى مثلا شيئا اصفر فنحكم
انه عسل وحلو فان هذا ليس يؤديه اليه الحاس في هذا الوقت وهو من جنس المحسوس على ان الحكم نفسه ليس بمحسوس البتة وان
كان اجزاؤه من جنس المحسوس فليس يدركه في الحال انما هو حكم يحكم به وربما غلط فيه وهو ايضا لتلك القوة قال فعلى الا
للوهم احكام خاصة من جملتها حمله النفس على ان يمنع وجود اشياء لا تتخيل ولا ترتسم فيه وتأبى التصديق بها فهذه القوة
لا محالة موجودة فينا وهي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخييليا مقرونا بالجزئية وبالصور
الحسية وعنه يصدر اكثر الافعال الحيوانية انتهى ومن القوى الحافظة للمعاني الجزئية المدركة للوهم ونسبتها اليه نسبة الخيال
الى الحس المشترك وما يدل على وجودها ومغايرتها للوهم ما مر في الخيال قال في الشفا قد جرت العادة بان يسمى مدرك
الحس صورة ومدرك الوهم معنى ولكل واحد منهما خزانة فخزانة مدرك الحس هو المصورة وهي القوة الخيالية وموضعها مقدم
الدماغ فلذلك اذا عرض هناك آفة فسد هذا الباب من التصور اما بان يتخيل صورا ليست او يصعب استثبات الموجود
فيها وخزانة مدرك الوهم وهو المعنى هي القوة التي تسمى الحافظة ومعدنها مؤخر الدماغ ولذلك اذا وقع هناك آفة
وقع الفساد فيما يختص بحفظ هذه المعاني وهذه القوة تسمى ايضا متذكرة فيكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة
لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصور لها مستعيدة اياها اذا فقدت وذلك اذا اقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل
يعرض واحدا واحدا من الصور الموجودة في الخيال ليكون كأنه يشاهد الامور التي هذه صورها فاذا عرض له الصورة التي
ادرك معها المعنى الذي قد لاح له المعنى كما لاح من خارج واثبته القوة الحافظة في نفسها كما كان يثبت اولا فكان
ذكرا انتهى ومن هذه القوى المتخيلة المركبة للصور بعضها مع بعض ومع المعاني والمعاني بعضها مع بعض ومع الصور وكذا
المفصلة لبعض الصور عن بعض وعن المعاني ولبعض المعاني عن بعض وعن الصور والاستظهار والذي يدل على وجودها
ومغايرتها لسائر القوى ان التركيب والتفصيل لا يمكن لقوة غير التي بها القبول والحفظ وهذه القوة دائما لا تسكن نوما
ولا يقظة وبها يقتنص الحد الاوسط باستعراض ما في الحافظة وهي المحاكية للمدركات العقلية وللهيئات المزاجية
وينتقل الى الضد والشبيه وليس من شأنها ان يكون عملها منتظما بل النفس هي التي تستعملها على اي نظام اما بواسطة
القوة الوهمية من غير نظر ونحو فكر عقلي وح تسمى متخيلة او بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية وح تسمى
متفكرة ومما يتعلق بهذه القوة امر الرؤيا وبيان ذلك انك قد عرفت ان الحس المشترك هو مجمع صور المحسوسات
الخارجية وان المشاهدة بالحقيقة انما يقع هناك فالقوة المتخيلة المذكورة شأنها تركيب الصور اذا ركبت صورة
وانطبعت تلك الصورة في الحس المشترك صارت مشاهدة مثل الصورة الخارجية فان الصورة الخارجية لم تكن مشاهدة
لكونها صورة خارجية بل لكونها مرتسمة في الحس المشترك ايضا ليس لكونها منسوبة الى الخارج بل لكونها بهذا النحو من الحصول
فاذا عرض بسبب من الاسباب اما من التخيل والفكر واما لشيء من الشكل الاعتدالي او غيره ان تمثلت صورة في الخيال وكانت النفس
ساكتة عن اعتبارها امكن ان يرتسم ذلك في الحس المشترك فيرى ويسمع الوانا واصواتا ليس لها وجود في الخارج

اكثر ما يعرض ذلك عند سكون القوى العقلية او غفول الوهم وعند اشتغال النفس الناطقة عن مراعاة الخيال والوهم
فهناك يقوى المتخيلة على افعالها الخاصة فتمثل الصور وتوردها على الحس المشترك فان من شانها التشبح والتصور دائما
حتى لو خليت وطباعها لما فترت عن رسم الصور في الحس المشترك والصارف لها عن فعلها انما هو ورود الصور من خارج على الحس المشترك
واشتغال النفس بها او بمراعاة الوهم والخيال فيستعملها لا محالة ويعوقها عن فعلها الخاص وبالنوم يندفع هذه الصوارف فينقطع
الحس المشترك عن ورود الصور عليه من خارج وتفرغ النفس اذا كانت صافية وخالية عن عوارض المزاج للاتصال بعالم
الملكوت والمبادي العالية المنتقشة بجميع ما كان او سيكون اتصالا عقليا وحينئذ فيفيض منها على النفس بعض ما فيها مما
يناسب حال النفس بوجه من الوجوه او حال ما يعرض بها من الاهل والولد والاقليم والبلد الى غير ذلك من مصالح الناس وسياستهم ومعاشهم
واحوال الامم ومداركهم فيكسوه المتخيلة المجبولة على المحاكاة والتصور صورة جزئية مناسبة لذلك الامر الكلي الفائض قريبة
منه او بعيدة فيحتاج الى التعبير وهو تطبيق هذه الصورة الجزئية الشبيهة بهذا الامر الكلي على هذا الامر الكلي بتجريد ما عن
الكسوة التي البستها المتخيلة اما بمرتبة او بمراتب حتى يعلم ما اخذته النفس من المبادي العالية اعني ذلك الامر الكلي الفائض
بذاته وقد لا يتصرف فيه المتخيلة لا يتصرف ها جزئيا فتوديه كما هو من غير تفاوت الا بالجزئية والكلية فيقع كما هو من غير
حاجة الى تعبير واما الرؤيا التي يكون بسبب عوارض المزاج كوران لخلط او بخار وغلبته كما ان الدموي يرى اشياء في نومه
اشياء حمرا والصفراوي اشعة ونيرانا والسوداوي جبالا او ادخنة والبلغمي مياها واشياء بيضا وبالجملة تحاكي المتخيلة
كل خلط او بخار بما يناسبه كذلك التي تحصل من الصور المرتسمة في الخيال مما احسته في اليقظة فان من دام فكره في شيء قد يراه
في النوم فجميع ذلك من قبيل اضغاث الاحلام لا يتوقع لو قوعها ولا لتعبيرها بل لا تعبير لها ومما يتعلق بهذه القوة مشاهدة
الوحي للانبياء في اليقظة فانهم لقوة انفسهم واتصالهم الى الملكوت وقدرتهم على ضبط الوهم والخيال يحصل لهم
في اليقظة ما يحصل لغيرهم في المنام من ادراك الامور الغيبية فقد يدركون الشيء بحاله او بمثاله ويتمثل لهم شبح حامل
الوحي من جبرئيل او غيره من الملائكة المقربين فيشاهدونه ويتمثل لهم ما يدركونه منه من المعاني فيسمعون خطابا منه
بالفاظ مسموعة مفرقة وهذه نبوة مختصة بالقوة المتخيلة وههنا نبوات اخرى متعلقة بالقوة العقلية وبالقوة المحركة
ليس ههنا موضع ذكرها **خاتمة** اعلم انه قد علم بالتشريح ان للدماغ بطونا ثلثة اعظمها البطن المقدم واصغرها
البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر فالة الحس المشترك هو الروح المصبوب في مقدم البطن
المقدم والة الخيال هو الروح المصبوب في مؤخره ولما كان الوهم سلطان القوى الحسية ومستخدما لسائر القوى الحيوانية
كان الدماغ كله آلة له وان كان له اختصاص باخر التجويف الاوسط والة المتصرفة مقدم التجويف الاخير ولما موخر
هذا التجويف فلم يودع فيه شيء من هذه القوى اذ لا حارس هناك من الحواس الظاهرة فلو اودع فيه شيء من هذه القوى
لكثر فيه المصادمات الموجبة لاختلال القوة قال المحقق الشريف فانظر الى حكمة الباري حيث خلق ما يدرك به الصور
الجزئية ووضع بجنبه ما يحفظها واخر ما يدرك به المعاني الجزئية المنتزعة من تلك الصور وقرنه بما يحفظها واقعد
بينهما في ما بينهما مستخدما جلت قدرته وعظمت حكمته انتهى وهو اشارة الى ما تقدم من تعيين محال تلك القوى بطريق الحكمة
والعناية من ان الحس المشترك ينبغي ان يكون في مقدم الدماغ ليكون قريبا من الحواس الظاهرة فيكون التادي اليه سهلا
والخيال خلفه لانه خزانة الشيء ينبغي ان تكون كذلك ثم ينبغي ان يكون الوهم بقرب الخيال ليكون الصور الجزئية والحافظ بعد
لانها خزانته والمتخيلة في الوسط ليكون قريبة من الصور والمعاني فيمكنها الاخذ منهما ليكن هذا الجزء قد تم مباحث
الجواهر من التراب والماء ويتلوه مباحث الاعراض **الفصل الخامس** في الاعراض وفيه مقدمة ومباحث

المقالة في حصر الاعراض في مقولاتها التسعة هي الكم والكيف والاين والمتى والوضع والملك والاضافة وان يفعل وان ينفعل وكل منها جنس عالٍ على ما هو المشهور بنفسه مقولة فالممكنات باسرها منحصرة في عشر مقولات واحدة منها مقولة الجوهر والتسعة منها هذه المذكورات هذا مذهب ارسطو ومن تابعه من الممكنات منحصرة في هذه العشرة بمعنى ان لا ممكن الا وهو داخل فيها اي في واحد منها او كان المعنى ان المقولات منحصرة فيها وان كان كثير من الممكنات خارجة منها كالهيولى والصورة والنقطة والوحدة زعما انها مبادي المقولات وليست داخلة فيها فان الوحدة مبدأ العدد وليست بعدد والنقطة مبدأ بوجه ما للمقدار وليست بمقدار وكل من الهيولى والصورة مبدأ للجسم وليس بجسم كالعمى والجهل لكونهما من الاعدام ظاهرا

قوله وبتحقيق التسعة ناظر الى الاول وكلام الشيخ في الشفاء صريح في الثاني فانه قال في جواب من ادعى ان ههنا امورا خارجة عن المقولات مباينة لها كالوحدة والنقطة والهيولى والصورة والعمى والجهل وما اشبه ذلك بهذه العبارة فنقول ان ليس كل موجود اشياء الا يدخل في المقولات مضارا في ان المقولات كانت هي العشرة بان كل واحد منها هو ان يكون اشياء لا تدخل في احد المقولات العشرة ولها اجناس اخرى هي انواع تحتها واذ ليس يجب في بادي النظر ان يكون لكل ذات احد هو انواع عشرة موجود واحد تكون تلك الذات موجودة فليس يجب ان يكون لكل شيء نوع مقول على كثيرين بالفعل ولو كان ان لكل شيء نوع مقول على كثيرين بالعدد يجب ان يكون مع ذلك النوع نوع اخر مشارك له في ماهية مشتركة حتى يكون هناك جنس فلا يمتنع ان يكون امور مفردة لا مشارك لها في نوعها او انواع انما هي انواع بالقياس الى ما تحتها ولا تنسب بها الى ما فوقها حتى يكون هي انواع اجناس فوقها واذا كان هذا غير مستحيل لم يكن شيء من ذلك داخلا في مقولة من المقولات وكان مع ذلك حقا ما قيل من ان المقولات عشرة فقط الا ان يصح ان تلك الاشياء اجناس هي هذه العشرة اذ الخارج عنها اليس بمقولة في نفسه ولا في مقولة غيرها فلو سلمنا ان جميع ما اورد وامر خارج المقولات لم يكن ذلك موجبا ان لا يكون المقولات عشرة فقط الا ان يصح ان تلك الاشياء اجناسا خارجة عن العشرة انتهى كلام الشفا والغرض من هذا الكلام هو ان خروج شيء من الممكنات عن المقولات غير قادح في هذا الحصر لكونه حصرا للمقولات لا للممكنات واما ان ذلك اعني كون شيء من الممكنات خارجا عن المقولات هل هو واقع ام لا ففيه بسط الشيخ الكلام فيه وحاصل ما حققه هو ان ما نعلمه من كون شيء مبدأ لمقولة مانع عن دخوله في تلك المقولة ليس بحق بل مناط الدخول في مقولة والخروج عنها هو تحقق رسم تلك المقولة في ذلك الشيء وعدمه تحققه فالهيولى والصورة داخلتان في مقولة الجوهر لتحقق رسم الجوهر فيهما والوحدة والنقطة ليستا داخلتين في الكم لعدم تحقق رسم الكم فيهما فلو وجد شيء لم يتحقق فيه رسم شيء من المقولات يكون ذلك الشيء لا محالة خارجا عن المقولات باسرها من دون ان يقدح في حصر المقولات واما اعدام الملكات فكما انها داخلة في الوجود بالعرض فكذا هي داخلة في المقولات بالعرض وليست بالعلة فيها بالذات ثم ان تحقق حصر المقولات في هذه العشرة يتوقف على امور منها ان لا يمكن استناد هذه العشرة كلها الى جنس واحد كالوجود على ما ظن ومنها ان لا يكون مفهوم العرض جنسا لهذه التسعة كما ان الجوهر جنس للخمسة المشهورة ومنها ان لا يمكن يكون الاجناس العالية للعرض اقل من التسعة كما زعم بعضهم انها ثلثة الكم والكيف والمضاف فانه يشمل النواقي من دون ولغا النسبة وبعضهم انها اربعة الثلثة المذكورة والحركة ومنها ان يكون مفهوم كل واحد من هذه التسعة جنسا لما تحته لا مقولا بالتشكيك ولا من قبيل اللوازم المتفقة ومنها ان لا يكون شيء من هذه التسعة تمام حقيقة ما تحته من الافراد والا لكان نوعا حقيقيا لا جنسا اما الاول فلعدم كون الوجود جنسا للمقولات العشر فقد عرفت شناعته في اوائل الكتاب لكونه مقولا بالتشكيك ومع ذلك فهو زائد على الماهية وليس من الامور المقومة للماهية قال الشيخ ان الوجود في هذه العشرة ليس طبيعة واحدة بل الوجود لبعضها اول

موجودة مشارك في م

ولبعضها

وبعضها بعد كما للجوهر والعرض وبعضها اخفى وبعضها ابين واخرى كما للوجود بذاته والموجود بغيره وبعضها احكم وبعضها
اضعف كما في الموجود القار والموجود الغير القار فليس وقوع الوجود عليها وقوعا على درجة واحدة كوقوع طبايع الاجناس
على انواعها فهو اذن غير جنس ولو كان متواطيا لم يكن ايضا جنسا فانه غير دال على معنى داخل في ماهيات الاشيا ولذلك اذا
تصورت معنى المثلث ونسبت اليه الوجود وجعلت الشكلية داخلة في معنى المثلث دون الوجود حتى يستحيل ان تفهم المثلث
انه مثلث الا وقد وجب ان يكون قبل ذلك شكلا وليس تحتاج في تصورك ماهية المثلث ان تتصور انه موجود فلذلك يمكنك ان
تفهم ماهية المثلث وانت شاك في وجوده حتى يبرهن لك انه موجود او ممكن الوجود في الشكل الاول من كتاب اقليدس انتهى ملخصا
واما الثاني اعني عدم كون مفهوم العرض جنسا لما تحته اي التسعة فقد عرفتنا في اوائل مباحث الجواهر ما يكفيك
في ذلك وقد قالوا ايضا ان المعنى من الجوهر ذات الشيء وحقيقته بخلاف العرض فان معناه ما يعرض للموضوع وعروض الشيء
للشيء انما يكون بعد تحقق حقيقته واما الثالث فقد قال الشيخ واما الذين تكلفوا ان يجعلوا بعض هذه داخلا في بعض وان يحصروها
في مقولات اقل عددا فيظهر لك بطلان هذا المذهب حين تعلم رسوم هذه وخواصها فيتضح لك انها متباينة غير داخلة
بعضها في بعض وان المضاف لا يمكن ان يشمل البواقي لان المضاف الحقيقي لا يحمل على شيء من المقولات الاخرى حمل الجنس
ولكن يوجد في كل واحد منها بان يعرض له فيكون له نسبة الى شيء يصير بها مضافا فاليس غير ان يصير المضاف جنسا له وفي ذلك
ان الشيء لا يصير بسبب ان له شيئا وانه في شيء او مع شيء مضافا اليه بل بان تاخذه بعد ذلك من حيث له ذلك فيعرض له ان يكون
ماهيته من جهة هذا الاعتبار معقولة بالقياس الى غيره فان كون زيد في الدار هو نسبته التي هو بها اين وهذه النسبة ليست
اضافة بل اينا ثم ان اعتبرت النكرة وحد الموصوف بالاين يعرض له من حيث هو ذو اين ان يصير معقول الماهية بالقياس الى ما
هو فيه من حيث هو فيه وذلك للجنس الآخر من حيث هو اين فقط بل من هذه الحيثية قد عرضت له الاضافة كالبياض فانه من
حيث هو بياض شيء ومن حيث انه لذي البياض اي للابيض فانه ماهيته معقولة بالقياس الى ذي البياض لا ماهية انه
بياض بل ماهية انه للابيض كذلك ليس كون الشيء في مكان الذي هو نسبة طرف واحد هو نفس كون الماهية معقولة بالقياس
الى غيره بل هو موضوع لذلك من حيث يصير النسبة شاملة للطرفين الحاوي والمحوي وقال واما الحركة فانها ان كانت
هي مقولة ان ينفعل فما زاد في جنسا وان لم يكن مقولة ان ينفعل فانها لا يجب ان يكون جنسا بل يجب ان يكون مقولة
على اصنافها بالتشكيك وان يكون ذلك هو المانع من ان يجعل الحركة هي نفس مقولة ان ينفعل ان امتنع والا فان لم
يكن هناك مانع من هذا القبيل فمقولة ان ينفعل هي بعينها الحركة وسيرد عليك الكلام في موضعه انتهى واما الرابع فقال
الشيخ انه هذا الشيء يحاوله جمهور المنطقيين وما ارانى في بحوث الوفاء فان السبيل في تصحيح ذلك التحرج الى انحاء تلتزم من
النظر احدها ان يبين انه لا واحد من هذه المقولات الا ويقال على ما تحته قول الجنس وهذا يحوج الى ان يبين ان
حملها على ما تحتها ليس على سبيل الاتفاق في الاسم وليس على سبيل حمل معنى واحد مختلف بالتقدم والتاخر فيكون
على سبيل التشكيك وليس ايضا على سبيل قول اللوازم او الامور الاضافية التي لا يتقوم بها ماهية الشيء فانه ان كانت
الكيفية مثلا ليست تقع على الاشياء المجعولة انواعا لها على شرائط وضع الجنس لم يكن جنسا لما تحتها بل ان كان محمولا
تحتها على ما هو اخص منها تحتها حمل مقوم مشاكل واحد مما تحتها بالحقيقة هو الجنس الاعلى وكان مثلا الجنس الواحد
منها هو الذي يسمى كيفية انفعالية وانفعالات هو الجنس الآخر مثلا الملكات والحالات وكانت الكيفية مقولة عليهما على
سبيل قول الجنس بل على سبيل اللوازم فكان عدد الاجناس التي بالحقيقة اجناس عالية فوق العدد المذكور وهذا النحو
من تدقيق النظر هو شيء لم يشتغل به احد ممن سلف والوجه الثاني ان يبين ان لا جنس خارجا عن هذه المذكورات فيسه

الموجود الى ان ينتهى القسمة المحصلة الى هذه وان سومح فى ان التقويم للذات وهو ايضا مما لم يبلغنا فيه شئ يحقق وثالثها

ان يثبتوا بوجه اخر غير القسمة بيانا انه لا يحتمل ان يكون جنس غير هذه الاجناس ان كان الى مثل ذلك سبيل وما عندى انهم

عملوا شيئا يعتد به نحو ذلك ثم ذكر واحدا من نحو القسمة المشهورة فيه وزيفه ثم تكلف قسمة اخرى تقرب السبيل الى هذا

الغرض وحاصلها ان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها فالنسبة

اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او للمجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا فاما كم غير قار وهو متى او قار ينتقل بانتقاله

فالملك والا فالاين واما نسبة فالمضاف واما كيف والنسبة اليه اما ان يحصل غيره فان يفعل او يحصل هو من غيره فان ينفعل

وان كان جوهرا فهو لا ينبغى النسبة اليه الا بما عرض فيؤول الى النسبة الى العرض ويندرج فيما ذكرنا ثم قال وهذا تقريب

من التقريب متكلف لا اضمن صحة الا انه اقرب مما حضرنى فى هذا الباب ويمكن ان يرام فيه وجوه اخرى وتتكلف ولو ان

فى ذلك فائدة او حجة حقيقية لوجب ان اقسمه فيه غيرها تكون انفع من هذا ولكن الغرض فى الامر ان لم يبلغنا الحق نفسه فيهما

بينا انتهى فقد ظهر مما ذكر ان الحصر فى التسعة ليس استقرائيا بل هو شئ تخمين محض والعجب ان صاحب المواقف توهم ان القسمة

المذكورة استدلال من الشيخ على صحة الحصر ثم اعترض عليه بما فى هذا التقسيم من الترديد بل الناقضة واعبلنا الغرض الا

وبامرين عول على الاستقراء كان هذا التقسيم ضائعا ولزمه الرجوع الى الاستقراء من اول الامر طرحا لمؤنة هذه المقد

وان اراد الارشاد الى وجه ضبط يسهل الاستقراء ويقل الانتشار فلا باس واما الخامس فما يغنيه فيه شئ من احد لا يحتج

صعوبة ذلك ولا يكفى هذا القدر بل لا بد من بيان اشتمال كل واحد على اجناس وهو ايضا مم لجواز كون ما تحت بعضها انواعا

حقيقة الا ان يكون المراد من الجنس العالى ههنا ما لا جنس فوقه فجاز كون بعضها اجناسا مفردة كما قيل وبالجملة فالذى

استقر عليه راى المتاخرين ان هذا الحصر استقرائى ولا يخفى ان الاستقراء ضعيف الحكم كما اشرنا اليه فقد قيل ان حصر الاجناس

العالية للموجودات الممكنة فى هذه العشرة ليس منقولا عن ارسطو بل هو مما احدثه من بعده **المبحث الاول فى الكم**

وهو اول المقولات لان الشيخ على ما قال الاول الكم وانما جرت العادة بتقديم الكم على غيره من الاعراض لانه اعم وجودا من

الكيفية واصح وجودا من الاعراض النسبية اما الاول فلان الكم ليس مقصورا على الامور المقارنة للمادة بل يشمل

الامور المفارقة التى لا يقبل كيفية ولا شيئا غيرها من جوهرها واما الثانى فلان شيئا من الاعراض النسبية غير متقرر

فى ذات موضوعه بخلاف الكم وايضا الكمية انما شاركت الكيفية فى الجواهر فانها تلزم اول جوهر منها وهو الجسم والكيفيات

تلزم الجواهر النوعية السافلة المتوسطة بعد الجسمية كذا فى الشفاء وفى هذا البحث مسائل الاولى فى تقسيمه ولم

يعرفوه اولا لشهرته وتقرره فى الاذهان وهو ان الكم ما يقبل القسمة لذاته والمراد من القسمة ههنا هو الفرضية اى ما يمكن

ان يفرض فيه شئ دون شئ سواء كان الفرض وهما كما فى العظام الا كما فى الفلك او لا الانفكاكية لعدم قبول الفلك اياها

ضرورة انعدام الفلك وعدم بقائه عند طريان الانفكاك والقابل حقيقة يجب اجتماعه مع المقبول فهذه القسمة انما

يقبلها المادة باعداد الفلك والفلك لا يجب بقاؤه مع الفلك هذا فرعيه ولما قسمه فاشار اليه بقوله فمتصلة القار

جسم وسطح وخط وغيرها اى غير القار الزمان ومنفصلة العدد بيان ذلك ان الكم لما كان مشتملا على الاجزاء اما بالقوة

او بالفعل فان كانت بحيث يشترك فى الحدود اى يكون بين كل جزئين منها امر يكون نسبته اليهما على السواء كالنقطة القا

للخط الى ضفتين مثلا فانها بحيث لو اعتبرت نهاية لاحدهما امكن اعتبارها نهاية للاخر فهذا هو المراد بالحد المشترك

ويجب كونه مخالفا الحقيقة لما هو حد له لانه بحيث لو انضم اليه او نقص منه لم يزد ولم ينقص والا لكان جزءا اخر منه

القسمة الى اثنين فيه الى ثلثة فمتصل وان لم يكن اجزاؤه مشتركة فى الحدود كالعشرة فانه ليس بين اجزائه حد

بالصفة المذكورة فان السادس مثلا جزء من الستة داخل فيها وخارج من الاربعة والرابع بالعكس فليس شيء منهما
مما يشترك فيه الحدان فمنفصل والمتصل ان اجتمعت اجزاؤه في الوجود فقار وهو ان كان قابلا للقسمة في الجهات الثلث فجسم
تعليمي او في الجهتين فسطح او في جهة فخط وان لم يجتمع فغير قار وهو قسم واحد هو الزمان لانه قد ثبت في موضعه ان
كل متصل بذاته على سبيل التجدد فهو هيئة حركة وان ذلك هو الزمان كما ان المنفصل قسم واحد هو العدد لا غير لان حقيقته
ما يجتمع من الوحدات ولا معنى للعدد سوى ذلك قال الشيخ واما الكمية المنفصلة فلا يجوز ان يكون غير العدد
فان المنفصل قوامه من متفرقات والمتفرقات من احاد والاحاد اما نفس المعنى الذي لا ينقسم من حيث هو لا ينقسم او
شيء فيه الوحدة فهو ذو وحدة وله وجود اخر حامل للوحدة فالوحدات هي التي لذاته يجتمع منها شيء ذو كم منفصل
لذاته يكون عدده مبلغ تلك الوحدات واما الامور التي فيها تلك الوحدات فجملتها حاملة للعدد الذي هو لذاته كم منفصل
الاحاد ثم لا يوجد فيها معنى كمية متصلة غير معنى اجتماع تلك **المسئلة الثانية** في خواصه الشاملة
لقسميه معا وهي ثلثة الاولى ما اشار اليه بقوله وقسماه اي المتصل والمنفصل قبول المساواة وعدمها
فانهما من الاعراض الذاتية الاولية للكم من حيث هو كم وانما يعرض لغيره بتوسطه فان الجسم الصغير والكبير متوافقان
في الجسمية ومتفاوتان في المقدار فلو كان قبول المساواة وعدمها لاجل الجسمية لكان قابليته الجسم الكبير مساويا
الجسم الصغير بعدم تفاوتهما في الجسمية فان قيل هذا الدليل مقلوب لان ذلك ان كان لنفس المقدار لزم مساواة الصغير
والكبير لاشتراكهما في المقدار اجيب بان قبول المساواة وعدمها ليس لمطلق المقدار ليلزم ذلك بل للمقدار الخاص الذي
ليس مشتركا بين الصغير والكبير ولا يمكن ان يكون ذلك القبول للجسمية الخاصة التي هي معروض للمقدار لان تلك
الجسمية لا يحاذي جسمية اخرى الا بتلك المقدار هكذا قالوا وعليه منع وان كان مكابرة والاولى على ما قال المحقق
الشريف ان يقال فان العقل اذا لاحظ المقادير والاعداد ولم يلاحظ معها شيئا اخر امكنه ان يحكم بان واحدا
منهما مساو للاخر او زائد عليه او ناقص منه واذا لاحظ شيئا غير الكم ولم يلاحظ معه مقدارا ولا عددا لم يمكنه ذلك
والثانية قبول القسمة اي بالذات فان غيره انما يقبل القسمة بواسطة الكم لا محالة بخلاف الكم فانه يقبلها لا بواسطة
غيره ونقل في شرح المقاصد عن الامام ان هذه الخاصية اي قبول القسمة انما يلزم الكم بسبب الخاصة الاولى لانه لما كانت
الاجسام تتقدر بعضها بالبعض من غير لزوم المساواة وجب ان يكون فيها ما يقبل المساواة واللامساواة والذاتية
وهو المقدار ولا يتصور اللامساواة الا بان يشتمل احدهما على مثل الاخر مع زيادة فلزم ان يقبل القسمة اي فرض
شيء دون شيء انتهى وهو مستفاد من كلام الشيخ حيث قال لهذا الجسم المحسوس ليس يتجزى الا من حيث فيه بعد فينقسم
العدد الذي ينقسم اليه فالجزء له من حيث هو ذو ذلك المقدار لا من حيث هو جسم على الاطلاق او جسم جوهري فان الجزء
له من حيث يتفاوت ويتساوى لا من حيث لا يقبل مفاوتة ومساواة انتهى وفي المواقف نقل عكس ذلك فانه جعل قبول
المساواة واللامساواة فرعا لقبول القسمة وقال لانه اذا فرض اجزاء في كم فاما ان يوجد بازاء كل جزء مفروض في ذلك
الكم جزء مفروض في كم اخر او اكثر او اقل فيتصف الكم الاول بالمساواة او بالزيادة او بالنقصان مقيسا الى الكم الثاني
انتهى وهو صريح كلام الشيخ حيث نقل عن بعض المتقدمين مرتضيا انه يقول لم تر ان الكمية يحتمل التقدير لا بغيره بالمساواة
او غيرهما وكيف وقال شارح المواقف والظاهر ان ما في الكتاب انما هو في المساواة واللامساواة العددية وان عكسه
انما هو في المساواة واللامساواة المقدارية انتهى فليتأمل والثالثة امكان وجود العاد فيه اي اشتماله على امر يعده
ويفنيه بالاسقاط عنه مرارا اما بالفعل كما في الكم المنفصل فان الاربعة تعد بالواحد اربع مرات واما بالقوة كما في المتصل

فان الستة

فان السنة تعد بالشهور والشهر بالايام واليوم بالساعات والذراع يعد بالقبضات والقبضة بالاصابع والاصابع
بالشعيرات والشعيرة بالشعرات وقول الامام ان هذه الخاصية هي التي تصلح لتعريف الكم بها لا الاولى لان المساواة لا تعرف
الا بالاتفاق في الكم وهو دور ولا الثانية لان قبول القسمة من عوارض المتصل لا المنفصل فلا يشمله التعريف لا يرد عليه
لان المساواة غير محتاجة الى التعريف كما اعترف هو به ايضا وقبول القسمة الذي هو فرض شيء دون شيء منهما كما [illegible]
يكون الاقسام المفروضة منه حاصلة بالفعل او بالقوة على ما عرفت واما ما وقع في المواقف من ان احدنا القسمة الانفكاكية
فسهو اذ الامام مصرح في هذا الموضع بان الانفكاكية يستحيل عروضها للفلك اذ عندها يبطل الفلك كذا في شرح
المقاصد **المسألة الثالثة** في تقسيم الكم الى الكم بالذات وهو الذي عد من المقولات والى الكم بالعرض
وهو ما له ارتباط بالكم بالذات مصحح لاجراء اوصافه عليه وذلك اما بالمحلية كالجسم او بالحالية في نفس الكم كالنقطة او
في محل الكم كالسواد والبياض واما بتعلق ما بهذه المتعلقات مصحح لاجراء الاوصاف كالتناهي واللاتناهي في القوى
باعتبار آثارها في الشدة او المدة او العدة والى هذا التقسيم اشار بقوله وهو ذاتي وعرضي وقد يكون كم واحد
كما ما بالذات وكما بالعرض باعتبارين كالزمان فانه كم بالذات باعتبار ذاته وكم بالعرض باعتبار انطباقه على المسافة
متوسط الحركة ويعرض ثاني القسمين في تقسيم الكم الى المتصل والمنفصل وهو المنفصل منهما لاولهما اي لاولهما فيهما
يعني لاول هذين القسمين وهو المتصل منهما اي في الذاتي والعرضي والحاصل ان الكم المنفصل يعرض للكم المتصل
الذاتي والكم المتصل العرضي اذ العدد مما يعرض لجميع الاشياء وقد يعرض الكم المنفصل بالذات للكم المنفصل بالذات
كما في قولنا خمس عشرات فيصير المنفصل بالذات منفصلا بالعرض **المسألة الرابعة** في نفي التضاد عن الكم
وهو من خواص الاضافة فيه لما شارك الجوهر في هذا الحكم كما مر سابقا قال في الشفاء نقلا عن بعض المتقدمين ان
للكمية خاصيتين او ليس احدهما ان الكمية يحتمل التقدير والاخرى ان الكمية لا مضاد لها ثم انه قد يتولد من هاتين
الخاصيتين خاصيتان اخريان فيتولد من ان الكمية يحتمل التقدير انه يوجد مساو وغير مساو ويتولد من انها لا مضاد
لها انها لا تقبل الاشد والاضعف ثم قال فنقول نحن ان الخاصية الاولى للكمية هي التي منها ينفتح لنا الوقوف على
معنى الكمية وانها لذاتها لا لشيء آخر يحتمل ان يوجد فيها التقدير واما انها لا مضاد لها فامر لا ينتقل الذهن من
الوقوف عليه الى التفطن بماهية الكم وكيف وهذه مما يشارك الجوهر فيها فانها من الخواص التي بالقياس لا التي على
الاطلاق ثم احتج على نفي المضادة بان الكميات المتصلة تجتمع معا في موضوع واحد وبعضها فيها بان بعض وان
المنفصل كيف يمكن ان يفرض لواحد منها ضد واي شيء يصح ضد الاثنين والثلاثة من جملتها مثلا انها لا شيء ابعد هو
مشاكلة للاثنين والثلاثة وهو العدد الازيد منه انتهى وفيه دلالة على ان الجسم التعليمي والسطح والخط جميعا حالة في
الجسم الطبيعي لكن بعضها بتوسط بعض وان الجسم الطبيعي موضوع لها جميعا كما مر في مباحث الجواهر وان الاجتماع بالتوسط
ايضا مما ينافي التضاد والى هذه الحجة اشار المصنف بقوله وفي حصول التنافي اي الاجتماع في الموضوع في المتصل وعدم
الشرط اي غاية الخلاف في المنفصل دلالة على انتفاء التضادية في الكم مطلقا ثم اشار الى الخاصة المتولدة من نفي التضاد
بقوله ويوصف اي الكم بالزيادة والكثرة ومقابليهما دون الشدة ومقابلها فانه يقال هذا الخط ازيد او انقص
من ذلك الخط وان هذا العدد ازيد او اكثر او انقص او اقل من ذلك العدد ولا يقال ان هذا الخط او العدد اشد او
اضعف من ذلك الخط او العدد والسبب في ذلك هو ان الشدة عبارة عن بعد احد الضدين عن الضد الآخر والضعف
عبارة عن قربه منه كما يقال هذه الحرارة اشد من تلك الحرارة فمعناه ان هذه الحرارة ابعد بالقياس الى البرودة

من تلك الحرارة وتلك الحرارة اقرب الى البرودة من هذه الحرارة وكذا الحال في قولنا هذا السواد اشد من ذلك السواد
فان معناه ان هذا ابعد من البياض وذلك اقرب اليه الى غير ذلك من الامثلة فتحقق الشدة والضعف في شيء من غير تحقق النقصان
فيه بخلاف الزيادة والكثرة ومقابليهما فتدبر **المسئلة الخامسة** في ان كلا من الجسم التعليمي والسطح والخط
وان كان في وجوده محتاجا الى المادة لكن يمكن اعتباره من حيث هو هو من غير التفات الى المادة بحيث يكون من هذه
الحيثية مناطا لكثير من الاحكام فان العلوم الرياضيات كلها مبنية على هذا الاعتبار المأخوذ من هذه الحيثية والى
هذا اشار بقوله وانواع المتصل اي المقدار وهي الجسم التعليمي والسطح والخط قد تكون تعليمية اي مأخوذة بحيث تنسب
الى التعاليم وهي العلوم الرياضية لكونها موضوعة لها وانما سميت بالعلوم التعليمية والتعاليم لانهم كانوا يبتدئون
بها في تعليم مبتدئيهم رياضة للنفوس وتأنيسا لها باليقينيات وتبعيدا لها عن الغلط لكونها علوما يقينية ومع ذلك
متسقة قلما يضل الفكر فيها وان كانت تلك الانواع مختلفة بنوع من الاعتبار وهو ان الجسم التعليمي من جملتها كما
يمكن اعتباره من حيث هو هو وهو اعتباره لا بشرط شيء يمكن اعتباره بشرط لا شيء وقد عرفت الفرق بينهما سابقا بخلاف
السطح والخط فانه لا يمكن اعتبارهما بشرط لا شيء فانا لا يمكننا ان نتخيل بعدا ممتدا في جهتي الطول والعرض مجردا عن
الامتداد العمقي فيمتنع تخيل السطح بشرط عدم الجسم التعليمي اعني ان يكون صورة السطح حاصلة في الخيال ولا يكون
صورة الجسم التعليمي حاصلة فيه بل المتخيل لنا عند تخيلنا السطح هو الجسم التعليمي المتناهي ويكون طرفه سطحا وانما
قيدنا بالمتناهي اذ لا يمكن تخيل الغير المتناهي كما لا يمكن وجوده بل الممكن انما هو تعقله فقط وكذا الكلام في الخط بل في النقطة
ايضا وان لم يكن مما نحن بصدده فهذه الامور اعني النقطة والخط والسطح انما يمكن تعقلها على وجه كلي ولا يمكن تخيلها
اي من حيث هي نقطة فقط وخط فقط وسطح فقط وان امكن تخيل كل منها من حيث هو هو اعني انه يمكن تخيل السطح من حيث
هو من غير التفات الى الجسم التعليمي وان كان معه وتخيل الخط من غير التفات الى السطح وان كان معه وتخيل النقطة من غير
التفات الى الخط وان كان معها فاما الجسم التعليمي فانه يمكن تخيله فقط اي بشرط التجرد عن الجسم الطبيعي كما يمكن تخيله
من حيث هو اي من غير التفات الى الجسم الطبيعي هذا خلاصة ما افاده المحقق الشريف والمراد بتخيل الغير المتناهي ان تكون
الصورة الخيالية غير متناهية فلا يرد ان مساواة الصورة لذي الصورة غير لازمة فلم لا يجوز ان يكون الجسم المتخيل غير متناه
وصورته الحاصلة في القوة متناهية على ما توهمه الشارح القوشجي كيف واذا كانت صورته متناهية وهو في الوجود متناه
فاين الجسم المتخيل الغير المتناهي والمراد بتخيل الخط مثلا من غير التفات الى السطح انما هو اعتبار الخيال من جملة هذا المتخيل
الذي هو مجموع السطح والخط اياه والتفاته اليه من غير ان يعتبر السطح معه فيكون صورة السطح ايضا حاصلة في الخيال لكنها
ليست ملتفتا اليها في هذه الملاحظة فلا منافاة بين امكان تخيل الخط بهذا المعنى وبين عدم امكان تخيله على ما توهمه
الشارح القوشجي ايضا فان المراد هو عدم امكان تخيل الخط فقط من دون ان يكون صورة السطح حاصلة في الخيال كما بينا

طبيعة

المسئلة السادسة في اثبات عرضية الكم وسلك المصنف في ذلك طريقين الاول اثبات عرضية الكم المطلق
بما هو كم من غير التفات الى انواعه لانه اذا ثبت عرضية الطبيعة ثبت عرضية جميع افرادها والى هذا الطريق اشار
بقوله وتخلف الجوهرية عما يقال في جواب ما هو يعطي عرضيته اي عرضية الكم مطلقا بيان ذلك ان السؤال بما هو سؤال
عن حقيقة الشيء فما يقال في جوابه ينبغي ان يكون منبئا عن حقيقته والمنبئ عن حقيقة الشيء اذا كان الشيء مركبا من الجنس والفصل
انما هو حده المركب منهما واذا كان بسيطا لا تركيب فيه كما في الاجناس العالية انما هو حده المأخوذ من لوازمه الذاتية
المنتزعة منها في الشيء فانه في افادة كنه الشيء ليس بانزل من الحد المركب من الجنس والفصل كما ثبت في موضعه وصرح به

الشيخ وهذا

الشيخ وهذا لكم كما عرفت مما يقبل القسمة لذاته على المشهور او امر اخر مما هو ماخوذ من خواصه الذاتية التي قد عرفت وقد تخلف
عنه مما يدل على الجوهرية كما لا يخفى على من نظر فيه فلو كان جوهرا لما تخلف عنه وهذا الذي حملنا كلامه عليه اظهر من كلام
اولى مما حمله عليه الشارحون وهو ان معنى الجوهرية قد تخلف عما يقال في جواب السؤال عن نوع نوع من الكم اعني الجسم
والسطح والخط والزمان والعدد ثم اعترضوا عليه بمنع بطلان التالي وان ما ذكر في تعريفها هذه الانواع مما تخلف معنى الجوهر
عنه لعله من قبيل الخواص التي لا يقال عليها في جواب ما هو الثاني اثبات عرضية كل نوع من انواع الكم على حدة اما عرضية
الجسم التعليمي فالدليل عليه هو تبدله مع بقاء الجسمية المتشخصة كما نشاهد في الشمعة المدورة تارة والمكعبة الاخرى
الطول والعرض والعمق الى اخرى الى غير ذلك من الاشكال مع بقاء جسميتها المعينة وهذا المتبدل هو نفس مقدار الشمعة
المسمى بالجسم التعليمي لا امر اخر عارض له اذ لا نعني بمقدار الشمعة الا هذا الطول والعرض والعمق باعيانها فهذا المقدار
يزول والجسمية لا تزول باقية فلو كان جوهرا لكان اما نفس هذه الجسمية واما ذاتيا لها وعلى اي التقديرين يمتنع
بقاؤها مع زواله والى هذا اشار بقوله والتبدل مع بقاء الحقيقة واما الدليل الخاص باثبات عرضية السطح فهو
ان السطح انما يعرض للجسم بواسطة التناهي وهو ليس من مقوماته لافتقاره الى الاستدلال على ما مر وما ثبت لشيء بواسطة
اجنبية لا يمكن ان يكون ذاتيا له فهو خارج عن الجسم عارض له وهو المطلوب والى هذا اشار بقوله وافتقار التناهي الى
برهان واما الدليل الخاص بالخط فهو ان الجسم قد يوجد بدون الخط كما في الكرة الحقيقية وتحقق الشيء بدون مقوم
محال فالخط ليس بمقوم للجسم بل عرض وهو المطلوب وهذا معنى قوله والافتقار الى العرض واما الدليل المختص بالعدد فهو انه
مفتقر الى الحركة لكونه مقدارا لها وهي عرض والمفتقر الى العرض عرض وهذا معنى قوله والافتقار الى عرض و
اما الدليل المختص بالعدد فهو انه متقوم عن الوحدات كما مر سابقا وهي اعراض لا تحد والمتقوم من الاعراض لا يكون جوهرا
وهذا معنى قوله والتقوم بها اي بالعرض وقوله يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد نشر على
ترتيب اللف وهو خبر المبتدأ **المسئلة السابعة** في اثبات وجودية السطح والخط بل النقطة ايضا وان لم
يكن مما نحن فيه لاشتراكها معهما في الطرفية فان السطح طرف للجسم والخط طرف السطح والنقطة طرف للخط خلافا للمتكلمين
فانهم قائلون بعدميتهما وبيان ذلك ان الطرف وان كان نهاية لذي الطرف والنهاية عدمية لكنه ليس نفس النهاية
بل ما به النهاية اذ هو امر ينتهي به الشيء فهو امر وجودي متصف بالعدمي وليس في نفسه بعدمي والى هذا اشار بقوله و
ليست الاطراف اعداما وان اتصفت بها مع نوع من الاضافة فان النهاية عدمية لكنها متصفة بالاضافة الى ذي النهاية
وليست نفس الاضافة الا ترى ان السطح امر ينتهي وينقطع به الجسم فالانتهاء والانقطاع عدمي متصف بالاضافة الى
الجسم وكذا الخط والنقطة وقد يستدل على وجودية الاطراف بانها مما يشار اليها فيجب كونها موجودة وهو ضعيف
الاشارة الى العدمي باعتبار المحل وبانها ما به الملاقاة بين موجودين فان السطح ما به يلاقي جسم فيجب كونها موجودة
لامتناع الملاقاة بين الموجودين بمعدوم بالضرورة ومستند المتكلمين ما اشرنا اليه وهو توهم كونها نفس النهاية
وقد عرفت بطلانه وانه يلزم التداخل عند ملاقاة السطحين مثلا والوجوب كونها بالاسر والا لزم كون السطح ذا عمق والجزء
ضع امتناع التداخل في جهة لا بعد للمتداخلين فيها وقد مر في مباحث الجواهر ولما انجر الكلام باعتبار ذكر الاطراف
الى النهاية اراد الاشارة الى ان النهاية وعدمها مما يعرضان الكم من حيث هو كم بالذات ولغيرها بواسطتها فقال و
اي الكم من حيث هو كم فانه جنس من الاجناس العالية قريب للمتصل والمنفصل وبعيد لانواع المتصل معروض للتناهي و
عدمه بمعنى عدم الملكة وهما اعتباران وليسا من الامور العينية وهو ظ **المبحث الثاني** في الكيف وهو لما

من المقولات التسع على ما قال الثاني الكيف وفيه مطالب الأول في تعريفه وتقسيمه اعلم ان الاجناس العالية لا يمكن
تحديدها بالجنس والفصل ولا ترسيمها بالرسم التام لبساطتها بل ترسم بالخواص واللوازم ولما لم يجدوا للكيف خاصة سوى
المركب من العرضية والمغايرة للكم وللاعراض النسبية الا ان التعريف بها تعريف للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الا
الاعراض النسبية ليس بعضها اجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصته التي هي اجلى فقالوا هو
عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة فبذكر العرض خرج الجوهر وبذكر القسمة خرج الكم وبالنسبة الاعراض النسبية ومن
لم يجعل النقطة والوحدة من الكيف زاد قيد ولا لا قسمة وزاد بعضهم قيدا اوليا لادخال العلم بالبسيط فانه يقتضي
انقسامه اللاقسمة لكن لا اوليا بل بواسطة المعلوم ولا حاجة اليه مع قيد لذاته كذا في شرح القوشجي ثم ما اجتمع فيه
القيدان ومما ذكرنا اولا هو المطابق للمعنى اللغوي للكيفية بحسب ما قال الكيفية كل هيئة قارة في موصوفها لا توجب
تقديره ولا تقتضيه يصلح ان يجاب بها عن السؤال بكيف من غير ان يحوج فيها الى التفات الى نسبة يكون الى غير تلك الهيئة ثم قال وهذا
ضرب من البيان متعلق بان يثبت شيء ثم يعرف بسلوب امور عنه انتهى والى هذا التعريف اشار الماتن بقوله ويرسم
بعرض علة قسمته لنسبة لها واما تقسيمه فكما قال واقسامه اربعة بالاستقراء الاول الكيفيات المحسوسة كالحرارة والبرودة
والثاني الكيفيات الاستعدادية كالصلابة واللين الثالث الكيفيات النفسانية كالعلم والقدرة الرابع الكيفيات المختصة
بالكميات كالاستقامة والانحناء ووجه الضبط ان يقال الكيف اما ان يختص بالكم او لا فالاول هو الرابع والثاني
اما محسوس باحدى الحواس الظاهرة ام لا فالاول هو الاول والثاني اما كمال او استعداد نحو الكمال فالاول هو الثاني والثاني
هو الثالث او يقال الكيف اما مختص بذوات الانفس وهو الثالث او لا فاما ان يختص بالكميات وهو الرابع او لا فاما استعداد
وهو الثاني واما فعل وهو الاول الى غير ذلك من الوجوه التي ذكرت فيه فان جميعها للضبط لا للحصر العقلي **المطلب الثاني**
في تقسيم الكيفيات المحسوسة وبيان احكامها العامة اما تقسيمها فالكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة
العسل سميت انفعاليات لكونها بخصوصها او عمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر فالاول كما في المركبات مثل حلاوة
العسل والثاني كما في البسائط مثل حرارة النار فانها البسيطة تابعة للمزاج لكنها من حيث هي حرارة قد توجد تابعة للمزاج ولان
الحواس تنفعل منها وهي ان الاشكال والحركات ايضا كذلك ويندفع بان وجه التسمية لا يجب اطرادها ولو عدل عنه الاولى بانها
مما ينفعل الحواس منها او لا ليخرج الاشكال والحركات لكن يخرج الخفة والثقل ايضا عند من يجعلها من المحسوسات الاول
وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها اشد شبها بالشيء بان ينفعل منه تسمية بها
تمييزا لها عن الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة والى هذا التقسيم اشار بقوله فالمحسوسات اما انفعاليات واما انفعالات
وانما بدأ بالمحسوسات لكونها اظهر الاقسام الاربعة وتقدير الكلام فالقسم الاول المحسوسات وهي اما انفعاليات واما انفعالات
ذلك لما سيأتي في القسم الثالث واما احكامها العامة فمنها ما اشار اليه بقوله وهي اي الكيفيات المحسوسة مغايرة للاشكال خلافا
لجمع من الاوائل القائلين بتركب الاجسام من الاجزاء الصغار الصلبة القابلة للانقسام الوهمي دون الخارجي حيث زعموا ان تلك الا
جزاء مختلفة الاشكال فالتي يحيط بها اربع مثلثات يكون حادة الاطراف مفرقة لاتصال العضو فيحس منها الحرارة والتي يحيط
بها ستة مثلثات يكون غليظة الاطراف غير نافذة في العضو فيحس منها البرودة وكذا الحال في الطعوم فان الجزء الذي يقطع
العضو الى اجزاء صغار ويكون شديد النفوذ فيه هو الحريف والذي يلائم هذا التقطيع هو الحلو وكذا في الالوان فان
الجزء الذي ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذي ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الاسود ويحصل من اختلاط
هذين النوعين من الشعاع الالوان المتوسطة بين السواد والبياض والمشائون ابطلوا هذا الزعم بوجهين احدهما

ان الاشكال

ان الاشكال الملموسة اى مدركة باللمس فى الجملة ولو كان بواسطة السطوح والالوان والطعوم والروايح غير مدركة باللمس

فالاشكال مغايرة لها وثانيهما ان هذه الكيفيات متضادة والاشكال ليست متضادة والى هذين الجوابين اشار المص

بقوله لاختلافهما بالحمل حيث يحمل شئ على الاشكال دون هذه الكيفيات وشئ اخر على هذه الكيفيات دون الاشكال كما عرفت

فى الجوابين فان قيل على الاول نحن لا ندعى كون الاشكال بعينها هذه الكيفيات بل ان اختلافها يوجب هيئات حاصلة فى الحواس والمحسوس

هو تلك الهيئات فقط وعلى الثانى انه ان اريد بالتضاد التضاد المشهورى فلا نم ان الاشكال ليست متضادة بهذا المعنى وان اريد به الحقيقى

فهو فى الكيفيات انما يكون بين الاطراف فيلزم ان لا يكون الاشكال كيفيات هى الاطراف فيجوز ان يكون كيفيات هى الاوساط قلنا

اما الاول فالجواب ان تلك الهيئات الحاصلة فى الحواس مغايرة للاشكال لان الاشكال ملموسة والهيئات كالهيئات الحاصلة

فى الباصرة والسامعة والذائقة والشامة ليست ملموسة ويجب كونها اشباحا للهيئات الخارجية لان ما فى الحس لو لم يجب ان

يكون مثالا لما فى الخارج لارتفع الامان عن المشاهدات وليست تلك الهيئات الحاصلة فى الحواس امثلة للاشكال المغايرة فيجب

ان يكون فى الخارج هيئات مغايرة للاشكال يكون تلك الامثلة امثلة لها وهو المط واما على الثانى فان نفى التضاد فى الاشكال

فرع نفى التضاد فى الكم لانها من الكيفيات المختصة بالكميات وقد تقرر ثبوت الاصل فيجب ثبوت الفرع وقد يجاب ايضا بان جنس الاشكال

ليس فيه تضاد حقيقى واجناس تلك الكيفيات فيها تضاد حقيقى فيتغايران قطعا اذ مع مغايرة الجنسين لا يتصور الاتحاد فى الانواع

التى تحتهما ومنها ان هذه الكيفيات مغايرة للمزاج لعمومها اى فى التحقق يعنى ان هذه الكيفيات قد يتحقق بدون المزاج كما فى

البسائط والمزاج لا يتحقق بدون الكيفية المحسوسة لانه انما يحصل من تفاعل الكيفيات الاربع كما مر فيكون هذه الكيفيات اعم تحققا

من المزاج فهى مغايرة له لا محة **المطلب الثالث** فى الاحوال المختصة بكل نوع نوع من الانواع الخمسة من هذه الكيفيات

المحسوسة وفى هذا المطلب مسائل **الاولى** فى احوال الملموسات وانما قدم الملموسات لكونها اوائل المحسوسات كما مر فى بحث

اللمس وكما ان الملموسات سميت اوائل المحسوسات كذلك الكيفيات الاربع منها سميت اوائل الملموسات على ما قال فمنها اوائل الملموسات

وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لكونها ملموسات بالذات وبالاصالة والبواقى اى اللطافة والغلظ والكثافة والهشاشة

واللزوجة والبلة والجفاف واللين والصلابة والخشونة والملاسة والخفة والثقل منتهية اليها وقد ذكر بتوسطها واما

ما قيل من ان الخشونة والملاسة ملموستان بلا توسط فمم واما لو سلم ذلك فلا ينفع فى دفع الايراد بهما لما قيل انهما من مقولة

الوضع لا من مقولة الكيف عند بعضهم لان الكلام مع من قال بكونهما من الكيفيات الملموسة على ما عليه الجمهور واعلم ان الشيخ

قال فى فصل الاسطقسات من الطبيعيات ان الكيفيات المنسوبة الى اللمس مختلفة المراتب فليس كلها فى درجة واحدة بل بعضها

اقدم من بعض ويشتمل على جملتها هذا التعداد ثم عددها كما عددنا فهذا الكلام يدل على كون بعضها بلا توسط وبعضها

بتوسط واما هذا التخصيص الذى فعله المص من جعل هذه الاربعة مدركة بالتوسط فلا يخلو عن اشكال كما لا يخفى على المتامل

فالحرارة منها تجمع المتشاكلات وتفرق المختلفات اى المراد من هذا الكلام تعريف الحرارة فان المحسوسات غنية عن التعريف اذ

لا اظهر منها فان قيل المحسوس هو جزئيات الحرارة مثلا لا ماهيتها الكلية فيجوز تعريفها قلنا احساس الجزئيات يعد النفس لمعرفة

الماهية الكلية معرفة ليست ما قال اظهر من الاحساس ولا يحصل مثلها فى التعريفات هذا بل المقصود منه التنبيه على مفهوم اسمها

بذكر بعض خواصها وهذه الخاصة اعنى كونها تجمع المتشاكلات وتفرق المختلفات وان كانت اشهر خواصها الا انها لخفا

لصوق من التحرك الى فوق قال الشيخ فى رسالة الحدود الحرارة كيفية فعلية محركة لما يكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة

فيعرض ان يجمع المتجانسات ويفرق المختلفات انتهى وانما تسبب جمعها للمتشاكلات وتفريقها للمختلفات لانها يعد

المحل للصعود بواسطة التلطيف فالمركب الذى تتركب منه كان الطف اميل للصعود كالهوا فانه اميل من الماء وهو

الاهى

الارض والاثقل يتبادر الى الصعود قبل الابطأ فيتفرق الاجسام المختلفة الطبايع التي حدث المركب من التيامها ويحصل
عند التفرق اجتماع المتشاكلات بمقتضى طبايعها مع زوال القاسر فان قيل الحرارة قد تفرق المتماثلات كاجزاء الماء فانها
تصعدها بالتبخير فتفرق بعضها عن بعض وقد تجمع المختلفات كصفرة البيض وبياضه فان الحرارة اذا اثرت فيه زادتهما تلازما
واجتماعا مع اختلافهما قلنا فعل الحرارة في الماء احالته الى الهواء لا التفريق فان الحرارة اذا اثرت في الماء انقلب بعضه هواء
ويتحرك بطبعه الى الفوق ثم انه يختلط ويلتزق بتلك الهواء اجزاء مائية فتصعد معه فيكون مجموع ذلك بخارا وفي البيض
احالته في القوام لا جمع فانها بتجزيها توجب غلظا في قوام الصفرة والبياض وتمنع الانضمام بينهما فكانا متصلا قبل
تاثير الحرارة هذا هو المتبادر المستفاد من الشفاء وبالجملة فالخاصة الاولية للحرارة هي احداث الخفة والميل المصعد ثم يترتب
على ذلك بحسب اختلاف القوام اثار مختلفة من الجمع والتفريق والتبخير الى غير ذلك والتفصيل على ما في شرح المقاصد
ما بينا ان الحرارة ان كان بسيطا استحال اولا في الكيف ثم افضى به ذلك الى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء والهواء نارا
وربما يلزمه تفرق المتشاكلات بان تميز الاجزاء الهوائية في الماء ويتبعها ما يخالطها من الاجزاء المائية وان كان مركبا
فان لم يشتد التحام بسائطه ولا خفاء في ان الالطف اقبل للصعود لزم تفريق الاجزاء المختلفة ويتبعه انضمام كل الى ما يشاكله
بمقتضى الطبيعة وهو معنى جمع المتشاكلات وان اشتد التحام بسائطه فان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال
حدث من الحرارة القوية حركة دورية لانه كلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار والا فان كان
الغالب هو اللطيف تصعد بالكلية كالنوشادر وان كان هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا احدث تسييلا كما في الرصاص
او تليينا كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق حدث مجرد سخونة ويحتاج في تليينه الى الاستعانة باعمال اخر واما
… الاكسير وعدم صلوح الضعيفة للتفرق بناء على مانع لا انها في كون خاصيتها الضعيفة تفريق المختلفات وجمع
المتشاكلات والبرودة بالعكس فانها اذا اثرت في المركب المختلف الاجزاء اوجبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض
ومنعت من تفرقها وهذا معنى جمعها للمختلفات وهو يستلزم امتناع انفكاك كل منها عن مشاكله كما هو مقتضى التبخير والتكثيف
فيحصل منها تفريق المتشاكلات ايضا وفيها اى الحرارة والبرودة متضادتان لان كلا منهما وجودي محسوس بالذات
غاية الخلاف بينهما فبطل ما قيل من ان البرودة عدم للحرارة من باب العدم والملكة لا العدم المطلق فان عدم الحرارة
في الفلك لا يسمى برودة وذلك لان العدم ليس بمحسوس بالذات بخلاف البرودة ويطلق الحرارة على معان اخر غير الصفة
الكيفية في الحقيقة اعلم ان لفظ الحرارة تطلق على اربعة معان الاول الحرارة العنصرية وهي حرارة النار الثاني الحرارة
الكوكبية كالحرارة المحسوسة من تاثير الشمس الثالث الحرارة الحادثة من الحركة الرابعة الحرارة الغريزية التي هي آلة الطبيعة
في افعالها في النبات والحيوان وهذا اعني جعل الحرارة الغريزية معنى على حدة انما هو على المذهب الحق وهو مذهب ارسطاطاليس
على ما نقل انه قال الحرارة التي بها يقبل البدن علاقة النفس ليست من جنس الحار الاسطقسي الذي هو النار بل من جنس
الحار الذي يفيض عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل يوجب مناسبة بجوهر السماء لانه ينبعث عنه ما يلي والظاهر ان
مراده انها من جنس المفيض … واما على مذهب جالينوس واتباعه الامام فهي الحرارة النارية المعتدلة بالمزاج
واستدل على كونها مخالفة للحرارة النارية باختصاصها بمقاومة الحرارة الغريبة وقد منعه من الاستدلال على الطريق
الغريزية حتى ان السموم لا يقاومها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة تدفع بها ضرر الحار الوارد بتحريك الروح
الى دفعه وضرر البارد الوارد بالمضادة واجاب الامام بان تلك المقاومة انما هي من جهة ان الحرارة الغريزية
التفريق والغريزية افادت المركب من الطبخ والنضج ما يعسر معه على الحرارة الغريبة تفريق اجزائه لشدة تشابك الغريزية

والغريزية

الغريبة النارية ليس في المهية بل في كون الغريزية داخلة في تلك المركب وكون الغريبة خارجة لو كونها الغريبة داخلة فيه والغريزية

خارجة عنه لكان كل واحدة منها تفعل فعل الاخرى هذا ثم الظاهر ان هذه المعاني الاربعة المتخالفة بالمهية مشتركة في

مفهوم مطلق الحرارة وهي الكيفية المحسوسة وهي جنس لهذه الاربعة لا انها مشتركة لفظا بينها على ما توهم ويتبادر من ظاهر عبارة المص فان الظاهر ان الكيفية المذكورة في هذه العبارة هي الكيفية المبحوث عنها وهي مطلق الكيفية المحسوسة

المخصوصة لكن المحققون ان مراد المص ليس ذلك بل مراده من الكيفية في هذه العبارة هي الحرارة النارية للاستعمال الغالب

حملها عليها الشارحان القديمان نعم لو اطلق لفظ الحرارة على الحار ايضا اصطلاحا لكان لهذا التبادر وجه بان يكون مراده

من المعاني الامر النار والاجرام النيرة السماوية والحار الغريزي اعني الروح فيكون لفظ الحرارة لفظا مشتركا بين الكيفية المحسوسة

المخصوصة وبين كل واحد من هذه المعاني الثلثة والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل واليبوسة بالعكس اشارة الى ما قاله

الشيخ في طبيعيات الشفا ان الرطوبة هي الكيفية التي بها يكون الجسم سهل الانحصار والتشكل بشكل الحاوي الغريب وسهل الترك

له واليبوسة هي الكيفية التي بها يعسر انحصار الجسم وتشكله من غيره وبها يعسر تركه لذلك وقال ايضا ويشبه بعض الاجسام الطبيعية

الجوهرية وهو الملاصقة والملازمة لما يماسه من جهة كالماخذ ان الجمهور يظنون ان الرطوبة حقيقتها هذه لكنهم يشاهدون

ان الجسم كلما كان ارق كان اقل التصاقا واستمساكا بما يلامسه وكلما كان اغلظ كان اشد واكثر ملازمة ولما اللطيف

الجيد اذا غمز فيه الاصبع كان ما يلزم الاصبع منه اقل مما يلزم من الماء الغليظ او الدهن او العسل فاذن هذه الخاصية

لا يلزم الجسم من حيث ما هو رطب فقط والا لكان ما هو ارطب الزم وعن الرطوبة اشد لزوما والتصاقا بل هذا لازم

للكثافة والغلظ اذا قرنا بالرطوبة بل يبقى للرطوبة سهولة القبول والتشكل بغيره مع سهولة الترك وضعف الاستمساك

كما ان اليابس يلزمه الثبات على ما يؤتاه من التشكل مع معاوقة في قبوله فيجب ان يحققوا ان الرطوبة هي الكيفية التي بها يكون

الجسم قابلا للنحو الاول من القبول واليبوسة هي الكيفية التي بها يكون الجسم قابلا للنحو الثاني من القبول فلا يبعد ان

يكون الهواء رطبا وان كان لا يلتصق اذ الالتصاق ليس لمجرد كون الشيء رطبا بل للغلظ وانه اذا غلظ التصق التصاقا على

صفة الملازمة والالتصاق هذا كلام الشفا فما في كتب المتاخرين من ان الرطوبة قد يفسر بسهولة الالتصاق والانفصال

ماخوذ من ههنا وقد اختاره الامام وفسرها في المواقف بهذا التفسير وقال في شرح المقاصد ان في كلام بعض المتقدمين

ان الجسم انما كان رطبا اذا كان بحيث يلتصق بما يلامسه فتوهم منه ان الرطوبة كيفية تقتضي الالتصاق بالجسم ثم قال ورده

ابن سينا بان الالتصاق لو كان للرطوبة لكان الاشد رطوبة اشد التصاقا فيكون العسل ارطب من الماء بل المعتبر في الرطوبة

سهولة قبول التشكل وتركه فهي كيفية بها يكون الجسم سهل التشكل وسهل الترك للتشكل واجاب الامام بان المعتبر

فيها سهولة الالتصاق ويلزمها سهولة الانفصال فهي كيفية بها يستعد الجسم لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال

عنه ولا نسلم ان العسل اسهل التصاقا من الماء بل ادوم واكثر ملازمة ولا عبرة بذلك في الرطوبة كيف وظاهر انه ليس سهل

الانفصال فيلزم ان لا يكون اسهل التصاقا ثم قال وكان مراد الامام تاويل كلامهم بما ذكر والا فاعتراض ابن سينا انما

هو على ما نقله من كلامهم لا على تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال فانه لا تعرض في كلامهم للانفصال اصلا

ولا للسهولة في جانب الالتصاق على ان ما ذكر من استلزام سهولة الالتصاق سهولة الانفصال ممنوع انتهى ثم انه

قد اعترض على التفسير الاول بوجوه منها ان النار الطف العناصر واسهلها قبولا للاشكال فيلزم ان تكون

ارطبها وبطلانه ظاهر والجواب ان النار الصرفة غير محسوسة والنار المحسوسة غير صرفة ومع ذلك فانه يعرض للاجسام

في غيرها منعها الطبيعة ان يحفظ اشكالها الواجبة الحركة كالماء المصبوب في انصبابه كما في الشفا فيها

انه يوجب كون الهواء رطبا ويبطله اتفاقهم على ان خلط الرطب باليابس يفيده استمساكا عن التشتت وخلط الهواء
بالتراب ليس كذلك والجواب ان ذلك الاتفاق انما هو في الرطب بمعنى ذي البلة فان اطلاق الرطوبة على البلة شايع بل
كلام الامام صريح في ان الرطوبة التي هي من المحسوسات انما هي البلة لا ما اعتبر فيه سهولة قبول الاشكال لان الهواء
رطب بهذا المعنى ولا نحس منه برطوبة كذا في شرح المقاصد ومنها انه يوجب ان يكون المعتبر في اليبوسة صعوبة قبول
الاشكال فلم يبق فرق بينها وبين الصلابة ويلزم كون النار صلبة لكونها يابسة والجواب ان اللين كيفية تقتضي قبول
الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه لا يمتد كثيرا بسهولة والصلابة كيفية تقتضي ممانعة
من قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها ايضا شكل وشدة مقاومة نحو اللاانفعال فتغايرا ان الرطوبة واليبوسة
كما بانت عن قريب ومنها انه يوجب كون الهواء ارطب من الماء لكونه اسهل قبولا للاشكال وانه باطل والجواب ان بطلان
ذلك ثم بل الشيخ صرح بان سلطان النار الحرارة وسلطان الهواء الرطوبة وسلطان الماء البرودة وسلطان الارض
اليبوسة هذا واعلم انه قد مر انفا ان الرطوبة قد يطلق على البلة وتحقيق ذلك ما في الشفاء حيث قال واما البلة فمعلوم
ان سببها رطوبة جسم رطب يمازج غيره فان ههنا رطب الجوهر ومبتل ومنتقع فرطب الجوهر هو الجسم الذي كيفية الرطوبة
نفارق مادته ويكون كونها له كونا اوليا مثل الماء واما المبتل فهو الجسم الذي نما يرطب برطوبة جسم اخر تلك
الرطوبة له اولية لكن ذلك الجسم قد قارنه فقيل انه مبتل فيصلح ان يخص باسم المبتل ما كان هذا الجسم جاريا على ظاهره ويصلح
ان يقال على التعميم حتى يكون المبتل كل جسم فيه طب رطوبة غريبة لكن المنتقع لا يكون منتقعا الا ان يكون الرطب الغريب جرى
فيه ونفذ الى باطنه فالمنتقع من الوجه الثاني كالنوع من المبتل ومن الوجه الاول مباين له غير داخل فيه والجاف بازاء المبتل
كما ان اليابس بازاء الرطب انتهى ملخصا ولما ما وقع في شرح القوشجي من ان الرطوبة بالتفسير الثاني يقال له البلة فلا
نعلم له وجها وفي شرح المواقف انه قد يطلق كل واحد من الرطوبة والبلة بمعنى الاخر هذا وهما اي الرطوبة واليبوسة
متغايرتان للين والصلابة وانما ذكر ذلك اشارة الى دفع توهم كونهما عينهما كما مر في الوجه الثالث من الاعتراض
وقد عرفت وجه المغايرة في الجواب عن ذلك الاعتراض واعلم ان الخفة والثقل وان لم يكونا من اوائل الملموسات
على ما صرح به المص وغرضه ههنا البحث عن الملموسات الاولية لكن يتعلق بهما من حيث جنسهما اعني الميل مباحث
شريفة ينبغي ايرادها ههنا فلذلك اورد البحث عنهما وكل منهما يوخذ مطلقا وقد يوخذ مضافا فاعلم ما قال والثقل
كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه اي مركز ثقله وهو نقطة يتعادل ما على جوانبها في الوزن على
مركز العالم ان كان مطلقا والخفة بالعكس اي كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق محدبه على مقعر فلك القمر الذي
هو منتهى الحركة المستقيمة فيطفو فوق العناصر كلها وهذا يقال اذا كانت الخفة مطلقة ويقال ان بالاضافة باعتبار
فالثقل الاضافي باعتبار كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز
لكنه لا يبلغ المركز وهذا مثل الماء فانه يطفو على الارض ويرسب في الهواء وباعتبار اخرى كيفية يقتضي بها الجسم ان
يتحرك بحيث اذا قيس الى الارض كانت الارض سابقة الى المركز قال الشيخ هذا يقرب من الاول ولعله بعينه فان هذا
باعتبار ما هو ان يشارك الارض في حركته الى الوسط لكنه يبطى وينقطع عنها ولما ذلك فاعتباره من حيث لا يبلغ
الوسط الحد الذي يبلغه الارض بعينه وهذا الاعتبار غير ذلك وكيف لا وربما شارك البطيء السريع في الغاية
اذا كان اختلافه بينهما للصغر والكبر انتهى وكذا الخفة الاضافية باعتبار كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر
المسافة الممتدة بين المركز والمحيط لكنه لم يبلغ المحيط وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء وباعتبار

اخرى كيفية

اخر كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط بحيث اذا قيس الى النار كانت النار
سابقة الى المحيط واعترض على ذلك بان ما ذكر في الثقل الاضافي بالاعتبار الاول يقتضي ان يكون الامر بعكس ذلك
اي يكون مسافة مكاني الماء والارض اعظم من مسافة مكاني النار والهوا وانه تناقض واجاب عنه المحقق الشريف
بانا نفرض كرة الماء بحيث يماس مقعرها مقعر الفلك فانها ح يتحرك بطبعها الى ان يماس مقعرها محدب الارض
فقد تحركت في مسافة امكنة النار والماء والهوا واذا فرضناها بحيث يكون مركز العالم على محدبها فانها ح
يتحرك بطبعها الى ان يماس محدبها مقعر الهوا فقد تحركت في مسافة مكاني الارض والماء وظ ان المسافة الاولى اكثر
من الثانية هذا الجواب لا يجديني فان فرض كرة الما بحيث يماس مقعرها مقعر الفلك فرض امر ممتنع على قواعدهم
فينبغي ان الحكم الممكن على الامر الممتنع بل الحق في الجواب ان يقال لا نم لزوم كون ثخني النار والهوا اعظم من ثخني الماء
والارض معا بل من ثخن الارض فقط والمراد من الثخن هنا ما بين المحدب والمقعر في الكرة المجوفة وما بين المحيط والمركز
في الكرة المصمتة كما في الارض بيان ذلك ان كرة الماء اذا فرضت في مكان كرة النار فالمكان الاصلي للماء لم يبق خاليا
لامتناعه بل يشغله كرة الهوا ويشغل مكان الهوا كرة النار فاذا تحركت كرة الماء بطبعها من حيز النار الى ان يصل
الى سطح الارض فقد قطعت مسافة ثخني النار والهوا الواقعين في غير حيزيهما الضرورة الخلا وهذه المسافة
اكثر من مسافة ثخن الارض اعني نصف قطرها لانه قد تسابق الى الاذهان ويعتبر في الاوهام تساوي ثخان
كرات العناصر بعضها مع بعض وان لم يبرهن عليه وهذا القدر كاف في التعريفات الرسمية ويمكن ايضا ان يقال ان
المراد من الاكثر ههنا هو العدد لا المقدار اي في مسافة اكثر العناصر وليتدبر تروح يندفع ايضا ما اورده الشارح
القوشجي على المحقق الشريف من انه كما لم يبرهن على كون ثخن عنصر من ثخن عنصر كذلك لم يبرهن على كون ثلثة عناصر
اعظم من ثخن عنصرين هذا واعترض على ما ذكر في الاضافيين بالاعتبار الثاني ايضا بان الارض والهوا اذا فرضنا
عند المحيط وخليا وطبعهما تحركا نحو المركز وكانت الارض سابقة فيلزم ان يكون الهوا ثقيلا مضافا وكذا النار
والماء اذا فرضنا عند المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت النار سابقة فيلزم ان يكون الماء خفيفا مضافا والجواب
ان الهوا على هذا الاعتبار لا يتحرك بالطبع على المحيط لكونه مطلوبا له بالطبع نعم لو صادفته النار هناك لدفعته بالقسر
نحو المركز وكذا الماء لا يتحرك بالطبع على هذا الاعتبار عن المركز لكونه مطلوبا له بالطبع فاذا صادفته الارض هناك
دفعته بالقسر نحو المحيط فلا يلزم ما ذكر ولما فرغ عن ذكر الخفة والثقل اراد ان يذكر جنسهما وهو الميل وهو المدافعة المحسوسة
من الجسم عند حركته ويسميه المتكلمون اعتمادا ولا حاجة الى اثبات وجوده لكونه محسوسا لكل من وضع يده تحت
الحجر المتحرك بالطبع الى اسفل او فوق الحجر المرمي الى فوق بحسبه لا محالة ولا الى اثبات مغايرته للحركة كما يجد الانسان
من الزق المنفوخ فيه اذا حبسه بيده تحت الماء وكما يجده من الحجر اذا اسكنه في الهوا قال الشيخ في الشفا الميل هو ما
يحس بالحس اذا حوول ان يسكن الطبيعي بالقسر والقسري بالقسر الاخر فيحس هناك من القوة على المدافعة الى جهة
شدة وضعفا تارة يكون بعضها الا يشك في وجوده وان كان الجسم ساكنا انتهى وقد يطلق الميل على مبدء هذه
المدافعة المحسوسة ويفسر بانه كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمانعه على ما ذكره الشيخ في الحدود وهذا المعنى ليس من
الكيفيات المحسوسة بل لا بد لاثبات وجوده من دليل وقد استدل عليه بانه لولا الامر الذي يوجب المدافعة لم يختلف
الحجران المرميان بقوة واحدة في مسافة واحدة اذا اختلفا في الصغر اذ ليس فيهما مدافعة بالفعل الى خلاف جهة الحركة فلو
سلبت هنا ايضا لزم ما ذكرنا واورد عليه الامام ان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية فلا حاجة الى اثبات امر معاوق

يقتضي ان يكون قسما مكاني النار
والهوا اعظم من مكاني الا[illegible]
وذلك مما لم يبرهن عليه بل ما ذكر
في الخفة الاضافية بالاعتبار الاول

لها لیکون میل الملاصقة وقد یتخیل بان الحلقة التی یجذبها جاذبان متساویان فی القوة حتی یقف فی الوسط قد فعل
فیها کل واحد منهما فعلا ما وهما یقف بجذب الاخر ولیس ذلک نفس المدافعة فانها غیر موجودة فی تلک الحالة منهما
ولا قوة الجاذب لا بمعنی لکون مجرد قوته غایة للجذب فعالم یفعل فیه فعلا فاذن قد فعل فیه کل منهما فعلا غیر المدافعة
وهو بحیث لو خلی عن العارض لاقتضی انجذاب الحلقة الی جهة هذا الجاذب فی مدافعتها لما یمنعها عن الحرکة الی تلک الجهة
فیثبت وجود امر یقتضی المدافعة الی جهة مخصوصة ولیس نفس الطبیعة لکونها محرکة الی جهتی العلو والسفل دون هذه
الامر وهو المطلوب هذا ثم ما یتعلق بالمیل من الاحوال المقصودة بالذکر تقسیم ثم احکام اما التقسیم فاثنان الاول تقسیم
المیل مطلقا الی الذاتی والعرضی لانه ان قام حقیقة بما وصف به فهو الذاتی وان لم یقم به بل بما یجاوره فهو العرضی علی قیاس
ما عرفت فی الحرکة الذاتیة والعرضیة وهذا التقسیم لم یذکره المص الثانی تقسیم المیل الذاتی الی اقسام الثلثة وهو
الذی اشار الیه بقوله طبیعی وقسری ونفسانی لانه حدوثه اما ان یکون عن امر داخل فی ذی المیل اولا والداخل اما
مقارن للشعور اولا فما یحدث عن غیر الداخل هو القسری وعن الداخل الشاعر هو النفسانی وعن الداخل الغیر الشاعر هو
الطبیعی وعلی هذا یکون میل النبات الی النمو والتزاید داخلا فی الطبیعی وقد یقال الداخل اما ان یکون علی نهج واحد
بلا شعور وهو الطبیعی او لا یکون کذلک سواء کان منبعثا بلا شعور کما فی النبات او مع شعور کما فی الحیوان او کان غیر
منبعث علی نهج واحد لکن مع شعور کما فی الفلک وهو النفسانی واما الاحکام فاولها ان الحرکة لا بد لها منه بمعنی
ان یکون هو الواسطة بین الطبیعة وبین الحرکة وهذا معنی قوله وهو العلة القریبة للحرکة والا لامتنع وان لم یکن صدور
الحرکة مما تصدر عنه بتوسط المیل امتنع صدورها عنه لامتناع صدور المتغیر عن الثابت بدون واسطة تناسبهما
وهذا معنی قوله وباعتباره یصدر عن الثابت متغیر قال المص فی شرح الاشارات ان الحرکة لا تخلو عن حد ما من السرعة
والبطوء لان کل حرکة انما یقع فی شیء ما یحرک المتحرک فیه مسافة کان او غیرها وفی زمان ما وقد یمکن ان یتوهم قطع
تلک المسافة بزمان اقل من ذلک الزمان فیکون الحرکة اسرع من الاولی وباکثر منه فیکون ابطأ منها فاذن الحرکة لا
ینفک عن حد ما من السرعة والبطوء والمراد من السرعة والبطوء هو شیء واحد بالذات وهو کیفیة قابلة للشدة والضعف
وانما یختلفان بالاضافة العارضة لها فما هو سرعة بالقیاس الی شیء هو بعینه بطوء بالقیاس الی اخر ولما کانت الحرکة
ممتنعة الانفکاک عن هذه الکیفیة وکانت الطبیعة التی هی مبدأ الحرکة لا تقبل الشدة والضعف کانت نسبة جمیع الحرکات
المختلفة بالشدة والضعف الیها واحدة وکان صدور حرکة معینة منها دون ما عداها ممتنعا لعدم الاولویة فاقتضت
الطبیعة بحسب اختلاف الجسم ذی الطبیعة فی الکم اعنی الکبر والصغر او الکیف اعنی التکاثف والتخلخل
والوضع اعنی اندماج الاجزاء وانتفاشها او غیر ذلک وبحسب ما یخرج عنه کحال ما فیه الحرکة من رقة القوام وغلظه
وذلک الامر هو المیل ثم اقتضت بحسبه الحرکة انتهی وتلخیصه علی ما قال المحقق الشریف ان الحرکة لها مراتب شدة وضعف
الشدة والضعف فنسبة الطبیعة الی تلک المراتب علی السویة فیمتنع ان یصدر منها شیء من تلک المراتب الا بتوسط امر
ذی مراتب شدة وضعف لیتعین بکل واحد من هذه المراتب صدور مرتبة معینة من الحرکة واما ما زعم من ان قوله
والمراد من السرعة والبطوء الی قوله وهو بعینه بطوء بالقیاس الی اخر مستدرک فی البیان فمما لا وجه له اذ بذلک یتضح
کون الحرکة ذات مراتب شدة وضعف فی الشدة والضعف فلینتبه فرع بالجملة فالمراد من التغیر هنا هو قبول الشدة والضعف
فالمیل بجهة کونه قابلا للشدة والضعف کالحرکة یناسب الحرکة وبجهة کونه امرا ثابتا غیر منقض انا فانا کالطبیعة
یناسب الطبیعة فهو بها بین الجهتین واسطة فی صدور الحرکة عن الطبیعة بمعنی انه من جهة الثبات صادر عن الطبیعة

ومن جهة

ومن جهة التغير اعني قبوله للشدة والضعف فيتعين انها صادرة في مرتبة معينة من الحركة وذلك بخلاف الحركة اذ ليس لها
جهة ثبات تصحح صدورها عن الطبيعة من غير واسطة واما تعيين مرتبة من المراتب المتفاوتة للميل دون مرتبة اخرى
للصدور عن الطبيعة فانما هو من حال الجسم ذي الطبيعة بحسب الكم او الكيف او الوضع كما اشار اليه في شرح الاشارات
بقوله فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم آه هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام واعلم
ان للحركة نحوا اخر من التغير وهو كونها غير قارة الذات وهذا ايضا مما ينافي صدورها عن الطبيعة القارة الذات لا
ان الطبيعة ليست بذاتها مبدأ لصدورها بل باعتبار كون الطبيعة طالبة لحالة ملائمة فقد لا تنتهي الا باعتبار حصولها
في كل حد من حدود القرب من تلك الحالة تقتضي الحركة الى حد اخر من حدود المسافة والوقوع في كل حد من حدود القرب
وان كان متوقفا على الحركة لكن على حركة سابقة عليه وما يتوقف عليه انما هو الحركة اللاحقة فلا يلزم الدور المستحيل
ومنها ما اشار اليه بقوله ومختلفة منضادا يعني ان الميلين الذاتيين الى جهتين مختلفتين متضادان لا يمكن اجتماعهما
في جسم واحد لان المدافعة الذاتية الى جهة لا يجامع المدافعة الذاتية الى خلاف تلك الجهة بالضرورة سواء ذلك
في الحركة الاينية وغيرها وكون الميل محسوسا في الاينية والوضعية دون غيرها لا يقتضي كون ذلك الحكم العقلي
ظاهرا فيهما دون غيرهما كما زعمه المحقق الشريف من انه مقتضى الاطلاقية ومنها انه لا بد في كل من الحركة القسرية من مبدأ
ميل طبيعي فيه ليكون معاوقا داخليا كما لا بد في الحركة الطبيعية من قوام ما في المسافة ليكون معاوقا خارجيا اذ
الحركة يمتنع تحققها بدون معاوق فالداخلي انه لو امكن ان يتحرك بالقسر ما لا ميل فيه طبيعيا فليتحرك مثلا
في زمان وليتحرك في تلك المسافة جسم اخر فيه مبدأ ميل ومعاوقة ما وظاهر انه يقطعها في زمان اطول وليكن
جسم ثالث فيه مبدأ ميل ومعاوقة اقل على نسبة يقتضي ان يقطع في ذلك الزمان عين ذلك المتحرك مسافة اطول من
المسافة الاولى على نسبة زمان ذي الميل الاول وعديم الميل لانه مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة
الى الطويلة كنسبة الميل القوي الى الضعيف فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافته لانه مع وحدة المتحرك يكون
نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة والى هذا اشار بقوله ولولا ثبوته اي ثبوت الميل مطلقا لزم عند
ثبوت الميل الطبيعي ولولا ثبوت الميل الطبيعي لتساوى ذو العائق الطبيعي لو فرض وعادمه في الحركة القسرية كما بيناه
ومنها ما اعتقده المتكلمون مبنيا على ما قال وعند اخرين يعني المتكلمين هو اي الاعتماد حينئذ متعدد بحسب تعدد الجهات
فان للجسم بحسب كل جهة اعتمادا فيتماثل الاعتمادات ويختلف باعتبارها اي باعتبار الجهات فان اتحدت الجهات تماثلت
الاعتمادات وان تعددت اختلفت ومنه اي من الاعتماد الثقل اي عند طائفة منهم كابي هاشم ومتابعيه فان عند اخرين
كابي علي ومتابعيه ليس الثقل من جنس الاعتماد بل مغاير له على ما قال اخرون ويجعلونه مغايرا للاعتماد وقالوا ان الثقل
عبارة عن كثرة الاجزاء فكلما كان اجزاؤه اكثر كان اثقل ثم ان المتكلمين قسموا الاعتماد الى لازم ومفارق على ما قال
ومنه لازم كاعتماد الثقيل والخفيف لجهتي السفل والعلو ومفارق كاعتماد الثقيل الى العلو والخفيف الى السفل
ويفتقر اي الاعتماد الى محل واحد لا غير لانه عرض ويمتنع حلول عرض واحد في محلين كما مر وقالوا اعني المعتزلة
منهم وهو اي الاعتماد متعدد ولنا حيث يحدث بحسب يد واعتنا وينتفي بحسب صوارفنا فكان صادرا عنا بقدرتنا وانه
يتولد منه اي من الاعتماد اشياء بعضها الذات من غير شرط كالالوان وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
فانها يتولد من الاعتماد بلا واسطة ولا شرط وبعضها ايضا بلا واسطة لكن بشرط كالاصوات فانها يتولد من الاعتماد
من غير واسطة لكن بشرط هو المصاكة وبعضها لا بالذات بل بتوسط ما يتولد منه بالذات كالالم فانه يتولد من الاعتماد

بحاسه

بواسطة التقريب وكالتأليف فانه يتولد عنه بواسطة المجاورة **المسئلة الثانية** في احوال المبصرات

وقد عرفت ان منها ما هو مبصر بالذات وما هو مبصر بواسطة فالكيفيات المبصرة بالذات تسمى اوائل المبصرات

على ما قال ومنها اى من الكيفيات المحسوسة اوائل المبصرات خصها بالذكر لانها هى المعدودة من الكيفيات المحسوسة و

ما يبصر بتوسطها من الكيفيات المختصة بالكميات ومن المقادير والاوضاع وغير ذلك كالاستقامة والانحناء والتحدب

والتقعر وساير الاشكال وكالطول والقصر والصغر والكبر والقرب والبعد والتفرق والاتصال والحركة والسكون

والضحك والبكاء والحسن والقبح وغير ذلك لا مثل الرطوبة واليبوسة على ما توهم بل المبصر منهما السيلان والتماسك

الراجعان الى الحركة والسكون واستواء الاجزاء واختلافها الراجعان الى الوضع وهى اللون والضوء لا يمكن تعريفهما

لظهورهما كما مر في الحرارة وما قيل من ان الضوء كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف او كيفية لا يتوقف ابصارها على

ابصار شيء اخر هو الضوء تعريف بالاخفى كما لا يخفى ولعل المراد به هو التنبيه على خواصهما واحكامهما ليزداد امتيازهما

كما مر اليه ولكل منهما طرفان اما طرفا اللون فسيأتي واما طرفا الضوء فالضوء الشديد في الغاية والضوء الضعيف في الغاية

وللاول اى اللون حقيقة رد على من زعم كما حكى عنه الشيخ في الشفاء ما حاصله انه لا حقيقة للون اصلا وان البياض انما

يتخيل من مخالطة الهواء الاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج فانه لا يثبت هناك سوى مخالطة الهواء ونفوذ الضوء

في اجزاء صغار جدية شفافة وكذا في زبد الماء والمسحوق من البلور والزجاج الصافي والشفاف الكبير الحجم اذا عرض

منه شيء وان السواد يتخيل من عدم غور الضوء في الجسم لكثافة واندماج اجزائه فما في الالوان يتخيل بحسب اختلاف

الشفيف ونفاوت مخالطة الهواء ومنهم من جعل الماء سببا للسواد قال ولذلك اذا بلت هذه الاشياء مالت الى السواد

لان الماء يخرج الهواء ولا يشف اشفافه ولا ينفذ فيه الضوء الى السطوح فيبقى مظلمة ومنهم من جعل السواد لونا بالحقيقة

واصل الالوان قال ولذلك لا ينسلخ واما البياض فعارض للشفيف تراكم ولذلك يمكن ان يصبغ وقال قوم ان

الاسطقسات كلها مشفة فاذا تركب حدث منها البياض على الصفة المذكورة بان يكون ما يلى البصر سطوحا سطحية

من المشف فينقذ فيها البصر والسواد يعرض اذا كان ما يلى البصر من الجسم واما تمنع الاشفاف للاطراف التى تقع فيها

جو وان اشفاف فيما لا ينفذ فيها الضوء نفوذا جيدا انظلم ثم قال وبازاء هؤلاء يعنى مجموع المذكورين قوم اخرون

لا يقولون بالاشفاف البتة ويرون ان الاجسام كلها ملونة وانه لا يجوز ان يوجد جسم الا وله لون ولكن التغير

والمنافذ الخالية اذا كثرت في الاجسام نفذ فيها الشعاع الخارج عن المضيء الى الجهة الاخرى ونفذ ايضا شعاع

البصر فرئي ما وراءها انتهى والمحققون كما اشار اليه المص على ان الالوان كيفيات في الخارج لا متخيلة وان ظهورها

في الصور المذكورة لا ينافي تحققها ولا حدوثها باسباب اخر قال الشيخ ما حاصله انه لا شك في ان اختلاط الهواء

بالمشف سبب لظهور البياض ولكنا ندعى ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في الجص فانه يبيض بالطبخ ولكنا

ولا يبيض بالسحق والدق مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اكثر وكما في البيض المسلوق فانه يصير اشد بياضا

مع ان النار لم تحدث فيه تخلخلا او هوائية بل غيره ولو فرض ان هوائية داخلت رطوبته فبيضته لكان حشوه لا اشفاف

وكالدواء الذي يتخذه اهل الحيل ويسمونه لبن العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم

صفى حتى بقي الخل في غاية الاشفاف والبياض وخلط بماء طبخ فيه القلي وصفي غاية التصفية بالغ فيها ثم يخالط

الماءان فينعقد المتخلل الشفاف من المرداسنج ويصبغ في غاية البياض كاللبن الرائب ثم يجف وما ذلك لحدوث تفرق

في شفاف ونفوذ هواء فيه فانه كان متفرقا متصلا في الخل ولا لتقارب لاجزاء متفرقة وانعكاس ضوء البعض الى البعض

لان هذه

لان هذه مما القليل بالتفريق اولى واعلم ان كون الالوان ذوات حقايق في الخارج امر ضروري وليس الغرض من هذه الوجوه
الا التنبيه عليه وازالة وهم من توهم غيره فلا يرد عليها ما اورده الامام في المباحث المشرقية من ان لقائل ان
يقول على هذه الوجوه جاز ان يكون تخيل البياض بسبب اخر لا نعلمه اذ المفروض انه لا اعتماد على الحس والا لوجب الحكم
بكون الثلج ابيض حقيقة هذا ثم استدل في الشفاء على وجوب كون البياض ذا حقيقة غير حقيقة الضوء بانه لو لم يكن البياض
الا الضوء والسواد الا ما قبل لم يكن تركيب البياض والسواد الا اخذا مسلكا واحدا بيان هذا ان البياض يتجه الى السواد
قليلا قليلا من طرق ثلثة احدها طريق الغبرة وهو الطريق الساذج فانه اذا كان السلوك ساذجا يتوجه الى الغبرة
ثم منها الى العودية ثم كذلك حتى ينتهي فيكون سالكا طريقا لا يزال يشتد فيه السواد وحده يسيرا يسيرا حتى يمحض الثاني
الى الحمرة ثم الى القتمة ثم الى السواد الثالث الى الخضرة ثم الى النيلية ثم الى السواد وهذه الطرق انما يجوز اختلافها
لجواز اختلاف ما تركب عنه الالوان المتوسطة فان لم يكن الا بياض وسواد ولم يكن اصل البياض الا الضوء وقد
استحال بعض هذه الوجوه لم يكن في تركيب البياض والسواد الا الاخذ في طريق واحد لا يقع الاختلاف فيه الا وقوعا
بحسب التنقص والاشتداد فقط ولم يكن طرق مختلفة فاذ كانت مختلفة فيجب ان يكون شيء غير البياض والسواد على انه
يكون شيئا مرئيا وليس في الاشياء شيء يظن انه مرئي وليس سوادا ولا بياضا ولا مركبا منهما الا الضوء عند من جعل الضوء
شيئا غيرهما فان بطل مذهبه امتنع استحالة الالوان في طرق شتى وان صح فمن ههنا يمكن ان يتركب الالوان فيكون البياض
والسواد اذا اختلطا وحدهما كانت الطريقة هي طريقة الاغبرار لا غير فان خالط السواد ضوء فكان مثل الغمامة التي يشرق
عليها الشمس ومثل الدخان الاسود يخالطه النار فكان حمرة ان كان السواد غالبا او صفرة ان كان السواد مغلوبا
وكان هناك غلبة بياض مشرق ثم ان كان هناك صفرة مختلطة بسواد ليس له في جوهره اشراق حدثت الخضرة وبالجملة
اذا كان الاسود ابطن والمضيء اظهر والحمرة بالعكس ثم اذا كان السواد غالبا في الاول كانت قتمة وان كان السواد غالبا
في الثاني كانت كراثية تلك الشديدة التي لا اسم لها وان خلط ذلك ببياض كان كهونة زنجارية وان خلط بالكراثية
سواد وقليل حمرة كانت نيلية كان خلط بالحمرة نيلية كانت ارجوانية فهذا يمكن تاليف الالوان هذا كلام الشفاء مع ادنى
تلخيص ثم استشعر اعتراضا وهو ان ما ذكرته من دلالة اختلاف طرق تاليف الالوان على كون البياض غير الضوء انما يتم لو كان
تاليف الالوان في ان يكون بامتزاج الكيفيات اي السواد والبياض وليس بلازم لجواز كون التاليف بامتزاج الاجسام ذوات
الكيفيات اي الاسود والابيض ولا اقل ان يكون للاجسام مدخل في ذلك فلا يلزم امتناع اختلاف الطرق فاجاب عن هذا
الاعتراض بان قال ولو كانت هذه لا يكون الا باختلاط الاجسام فقد علم يقينا بالتجربة ان الاسود لا ينصبغ منه الضوء
بالعكس حتى اسود البتة لكان يجب ان يكون الالوان الخضر والحمر انما ينعكس منها البياض ولا ينعكس من الاجزاء السود
شيء خصوصا وهي صقيلة منكسرة فان قيل فقد نراها ينعكس عن المخلوط فالجواب ان ذلك لان الخلط يوجب الفعل
والانفعال ويوجب بسبب ذلك امتزاج الكيفية ثم قال فقد بان من هذا ان البياض الحقيقي في الاشياء ليس ضوءا هذا
وقال شارح المواقف ومما استدل به في الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء بالمشف امران احدهما اختلاف
طرق الانتقال من البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة
ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما تركب عنه الالوان اذ لو لم يكن الا السواد والبياض
ولم يكن البياض الا بمخالطة الهواء للاجزاء الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض الا الاخذ في طريق وان وقع فيه
اختلاف فبالشدة والضعف وثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان

لاختلاط الشفاف بغيره لوجب ان لا ينعكس من الاحمر والاخضر الا البياض لان السواد لا ينعكس بحكم التجربة ثم قال ولا دلالة
لهذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب من السواد والبياض اظهر من دلالتهما على ان
سبب البياض لا يجب ان يكون مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في المثالين نظر لجواز ان يقع تركيب السواد والبياض
على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد انتهى والجواب عن الاول ان تقرير
الوجهين بحيث لا يدل الا على المطلوب هو ان تركيب الالوان من السواد والبياض امر ظاهر ومتفق عليه فلو لم يكن البياض
الا الضوء لا امرا غيره لم يكن اختلاف طرفي التركيب وعن الثاني انه لا شك في امكان اختلاف انحاء التركيب من السواد والبياض
لكن في الشدة والضعف واختلاف الالوان ليس في الشدة والضعف فقط وعن الثالث انه لا معنى لعدم انعكاس
السواد من الاسود عند الانفراد مع كونه اقوى جدا وانعكاسه منه عند الاختلاط مع الغير لا سيما مع الضد وهذا
معنى قول الشيخ وخصوصا هي ضعيفة منكسرة واما اعتراض الامام على هذين الوجهين بانه يجوز ان يوجد هناك امور
مختلفة لاجلها نحس بالكيفيات المختلفة وان لم يكن لها وجود في الحقيقة كما جاز ذلك في اللون الواحد فالجواب عنه ان
كونه الغرض ازالة توهم من توهم هذا الرأي على تسليم الالوان المختلفة مركبة من السواد والبياض سواء كانت محققة او متخيلة
ثم قال الشيخ واما قولهم ان الاسود غير قابل للون آخر فاما ان يعنوا على سبيل الاستحالة او على سبيل الصبغ فان
عنوا على سبيل الاستحالة فقد كذبوا ومما يكذبهم الشباب والشيب وان عنوا على سبيل الصبغ فذلك محال بعيد
لا لاجل كيفيته لا يبعد ان يكون الشيء المسود لا يكون مسودا الا وفيه قوة نافذة متعلقة مباشرة فخالطه وينفذ
ويلزم وان يكون ما هو موجود في الاشياء البيض بخلاف ذلك في طبعه فلا يمكن ان يغشي الاسود ويداخله ويلزمه على
ان ذلك ليس مما لا يمكن فانه اذا احتيل بمثل الاسفيداج وغيره حيلة ما حتى يغوص ويتخلل السواد صبغه ابيض
ثم قال واما المذهب الثاني يعني مذهب القوم الذين لا يقولون بالاشفاف فان ذلك المذهب لا يستقيم القول به الا
اذا فرض الخلاء موجودا وذلك لان المسام التي يذكرونها اما ان يكون مملوة من جسم او يكون خالية فان كانت مملوة
من جسم فاما ان يكون ذلك الجسم ليس من غير مشف او يكون له ايضا مسام وينتهي لا محالة اما الى مشف لا مسام له وهذا
خلاف قولهم واما الى خلاء فيكون مذهبهم يقتضي وجود الخلاء وطرفاه اي طرفا اللون السواد والبياض وهما الاصل
في الالوان ويركب البواقي منهما كما سبق وقال قوم الاصل خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة ويحصل
البواقي بالتركيب من هذه الخمسة بدليل ان الاجسام الملونة بالالوان الخمسة اذا سحقت سحقا بالغا ثم خلط بعضها ببعض
فانه يظهر منها الوان مختلفة بحسب مقادير المختلطات كما يشهد به الحس قال في المواقف والحق ان ذلك اي تركيب هذه
الخمسة على ما ثبت يحدث كيفيات في الحس هي الوان مختلفة واما ان كل كيفية لونية فهي من هذا القبيل فلا سبيل الى
الجزم به المتضادات ان تضادا حقيقيا لكونهما في غاية الخلاف فلا يجوز اجتماعهما في موضوع واحد فلا يلزم من تركب
الالوان كالفتة منها اجتماعهما الا ان ذلك انما يكون بالاستحالة او باختلاط المتلونين لا باختلاط اللونين على انه لو
فرض كونه باختلاط اللونين ايضا لا يلزم اجتماع جزء صغير من احد اللونين مع جزء صغير من الآخر في المحل بل محل كل منهما
جزء آخر من محل الفتة مثلا فتدبر ويتوقف اي اللون على الثاني اي الضوء في الادراك لا في الوجود خلافا للشيخ وغيره من
الحكماء فانهم ذهبوا الى اشتراط اللون بالضوء في الوجود فلا لون عندهم حيث لا ضوء فاذا وجد الضوء وجد اللون والشارح
استبعد واذلك جعلوا الضوء شرط الرؤية الالوان لا لوجودها بل هو المشهور عند الجمهور على ما في المواقف وعندي
ان الاستبعاد مرتفع والمطلوب واضح بما قال الشيخ في الشفاء ان الاجسام على قسمين جسم ليس من شانه ان يحجب ابصارنا عما وراءه

فقابل

في قابل النور كالهواء والماء وهو الشفاف وجسم من شانه هذا الحجب كالجبل والجدار والشيء الذي من شانه هذا الحجب فمنه
ما من شانه ان يرى من غير حاجة الى حضور شيء آخر بعد وجود المتوسط الشفاف وهذا هو المضيء كالشمس والنار ومنه ما هو غير
شفاف بل هو حاجب عن ادراك ما وراءه ومنه ما يحتاج الى حضور شيء آخر يجعله بصفة وهذا هو الملون فالضوء كيفية القسم
الاول من حيث هو كذلك واللون كيفية القسم الثاني من حيث هو كذلك فان الجدار لا يمكن المضيء ان ينير شيئا خلفه ولا هو بنفسه
منير فهو الجسم الملون بالقوة واللون بالفعل انما يحدث بسبب النور فان النور اذا وقع على جرم ما حدث فيه بياض بالفعل
او سواد او خضرة او غير ذلك فاذا لم يكن كان اسود فقط مظلما لكنه بالقوة ملون ان عنينا باللون بالفعل هذا الذي
هو بياض وسواد وحمرة وصفرة وما اشبه ذلك ولا يكون البياض بياضا والحمرة حمرة الا ان يكون على الجهة التي نراها
ولا تكون على هذه الصفة الا ان يكون مستنيرا فلا تظنن ان البياض على الجهة التي نراها والحمرة وغير ذلك يكون موجودا
بالفعل في الاجسام لكن الهواء المظلم يعوق عن ابصاره فان الهواء نفسه لا يكون مظلما انما المظلم هو الذي ليس بمستنير وبالجملة
فان الظلمة عدم الضوء فيما من شانه ان يستنير وهو الشيء الذي قد يرى فالنور يرى وما يكون فيه النور يرى
والشفاف لا نرى البتة فالظلمة هي في محل الاستنارة ولا تظنن ان هناك الوانا لكنها مستورة ليس بشيء فان الهواء الا
وان كان على الصفة التي نرى مظلما اذ كانت الالوان بالفعل تامل كونك في غار وفيه هواء كله على الصفة التي تظنه انه
مظلما فاذا وقع النور في جسم خارج موضوع في الهواء الذي تحسبه نيرا فانك تراه ولا يضرك الهواء المظلم الواقع
بينه وبينك بل الهواء عندك في الحالين كانه ليس بشيء وانما الظلمة هي حال ان لا ترى شيئا وهو ان لا يكون الكيفيات
التي اذا كانت موجودة في الاجسام التي لا تبصر صارت مستنيرة وهي مظلمة فلا تراها ولا ترى الهواء فيتخيل لك ما يتخيل
لك لو غمضت العينين او سترتهما فيتخيل لك ظلمة مبثوثة تراها فالجسم الذي هو من شانه ان يرى لونه اذا كان غير مستنير
كان مظلما ولم يكن فيه بالحقيقة لون بالفعل لكنه ان سمى انسان الاستعدادات المختلفة التي تكون في الاجسام التي
اذا استنارت صار واحد منها الشيء الذي نراه بياضا والاخر حمرة الوانا فله ذلك الا انه يكون باشتراك الاسم
هذا ما ذكره في الشفاء وقد يحصل منه انا لا نرى اللون في الظلمة فذلك اما لعدمه في نفسه واما لوجود عائق عن
رؤيته ولا عائق هناك بالفرض سوى الهواء المظلم وهو لا يصلح عائقا فان الجالس في غار مظلم يرى من في الخارج مع
كون الهواء الذي بينهما مظلما فهو لعدمه في نفسه وهو المط واعترض المتاخرون عليه بان عدم الرؤية لعله لفقد
شرطها وهو احاطة الضوء بالمرئي فلا يدل على المط وانت اذا اخذت التامل وجدته غير غشية التوهم والتخيل امكنك
ان تعرف ان ظن اللون الموجود بالفعل في الظلمة غير مرئي لكونه مستورا بالظلمة له وجه تخيلي واما ظن كونه غير مرئي — كونه ح
مع وجوده بالفعل وسلامة الحاسة وعدم الحائل لكونه محتاجا الى الاحاطة الضوئية فلا معنى له واي دخل يمكن ان
يكون لاحاطة الضوء باللون في كونه مرئيا سوى جعله موجودا بالفعل وما يتبادر الى الاوهام من ان الضوء يجعل
اللون الموجود ظاهرا للحس ومنكشفا عنده فلا وجه له اذ الظهور والانكشاف لا معنى لهما الا ارتفاع الحائل فمنشا
هذا التبادر انما هو على توهم كون الظلمة امرا وجوديا عائقا عن الرؤية وقد عرفت بطلانه ولو اريد بظهوره
للحس كونه مدركا له فالشعاع البصري مستقل في سببيته لذلك ولا يحتاج الى انضمام الضوء اليه ولو فرض احتياجه
الى ذلك لم يكن لاشتراط الاحاطة بالمرئي وجه لبتة فهذا ما عندي في هذا المقام الغويص الذي قد اطبق المتاخرون
على بطلانه حتى ادعى الحقية بعضهم بالضرورة بان حقيقي انك بعد الاطلاع على ما نبهناك عليه لست في ارتياب مما ذهب اليه
مثل الشيخ وغيره من اجلة الحكماء واستدل ابن الهيثم على اشتراط اللون بالضوء في الوجود بانا نرى الالوان تضعف — ويشتد

وشدته بحسب ضعف الضوء واشتداده وكلما كان الضوء اقوى كان اللون اشد وكلما كان اضعف كان اضعف
وكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون فاذا انتفى طبقات الاضواء انتفى طبقات الالوان باسرها وتحقق منه
انتفاء اللون مطلقا وهذا الاستدلال مما ارتضاه كثيرون وقال المحقق الشريف انما قال تحقق ولم يقل نعلم لاحتمال ان
يقال ان انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها بل لامر آخر مجهول لنا وايضا يجوز ان
يكون للون طبقة غير مشروطة بشيء من مراتب الضوء فيوجد تلك الطبقة في الظلمة فيوجد اللون في ضمنها مع ان
لقائل ان يقول المختلف بحسب مراتب الاضواء هو الرؤية المشروطة بها لا اللون في نفسه فيكون للرؤية مراتب جلاء
وخفاء بحسب شدة الاضواء وضعفها مع كون المرئي الذي هو اللون باقيا على حالة واحدة انتهى اقول توجيه الاعتراض
بالحدس بما ذكره اولا وثانيا ليس ببعيد واما الاعتراض فمبني على التوهم المذكور آنفا فان الجلاء والخفاء هما
الظهور والاستتار ثم ان منهم من جعل الظلمة شرطا لرؤية بعض الاشياء كالتي تلمع وترى بالليل من الكواكب والشعل
البعيدة حيث لا ترى بالنهار لفقدان شرطها ورد بان ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لان الحس غير منفعل
بالليل عن الضوء القوي كما في النهار فينفعل عن الضوء الضعيف ويدركه كالهباء الذي يرى في البيت اذا وقع
عليه الضوء من الكوة ولا يرى في الشمس وهما اي الضوء واللون متغايران رد على من زعم ان الضوء ليس امرا مغايرا للون
وانما هو نفس ظهور اللون قال الشيخ في الشفاء من الناس من ظن ان هذا النور لا معنى له البتة وانما هو ظهور من الملون
بمعنى انه نفس اللون اذا ظهر ظهورا بينا والذي يعرض في هذا الباب ما يتخيل من اللون من بريق يلزم الملونات وليس ذلك
البريق شيئا في المرئي نفسه بل امر يعرض للبصر بالمقايسة بين ما هو اقل ضوءا وما هو اشد ضوءا وشدة ظهور اللون لشدة
تأثير الشيء المضيء قالوا فليس ثمة مرئي من شيئين شيء سوى اللون ان على الحائط الابيض شيئا غير البياض وغير ظهوره ويسمى ذلك
الشيء شعاعا فان قايس فقايس ذلك بالظل على الحائط فذلك الظل بسبب ظلمة ما يخفى بها من البياض ما كان يجب ان
يظهر وكأنه خلط من الظلمة التي لا معنى لها الا الخفاء او زيادة خفاء كما ان النور لا معنى له الا الظهور او زيادة ظهور
هؤلاء قوم يرون ان الشمس ليس ضوؤها الا شدة ظهور لونها ويرون ان اللون اذا بهر البصر لشدة ظهوره عرض بريق وشعاع
يخفي اللون لعجز البصر لا لخفاء في نفسه كما ان يعجز البصر عن ادراك الجلي فاذا انكسرت الشدة رئي لون قالوا والحيوانات
التي تلمع في الليل اذا اعتمت يحس بلونها البتة واذا كان نهارا كان لها لون ظاهر ولم يكن فيها اللمعان فذلك اللمعان
هو بسبب شدة ظهور الوانها لا غير حتى ترى في الظلمة ويكون في غاية القوة فيبهر البصر اذا كانت الظلمة اضعفته فاذا
اشرق الشمس عليه ظهر وما ظهر ذلك خفاء لونها والبصر لم ينبهر له لان البصر قد اعتاد لقاء الظاهر منه واشتد
بطلوع الشمس ومنهم من قال ليس الامر على هذه الصفة بل الضوء شيء واللون شيء لكن من شان الضوء اذا غلب على البصر ان
يستر لون ما فيه والشمس ايضا لها لون ومع اللون ضوء فيستر الضوء اللون واللمعان كما للقمر وكما للشبيجة السوداء الصقيلة
اذا انعكس بصيصه ولم ير سوادها قالوا وهذا غير النور فان النور هو ظهور اللون والضوء ليس هو ظهور اللون
بل شيء آخر وقد يخفي اللون وان هذه اللوامع بالليل يظهر نورها في الظلمة فيخفي لونها واذا ظهرت الشمس غلب نورها
وخفي وظهر لونها هذا محصل ما في الشفاء في تقرير مذهبهم ثم اورد ابطاله قال فنقول ان ظهور اللون يفهم منه في هذا
الموضع معنيان احدهما تصير ما للون بالفعل والآخر ظهور لون موجود بنفسه بالفعل للعين والمعنى الاول يدل
على حدوث اللون او وجوده لونا والمعنى الثاني يدل على حدوث نسبة اللون او وجود تلك النسبة الى البصر وهذا
ظاهر المعنى فانه يوجب ان يكون النور نسبة او حدوث نسبة ولا قوام وجود له في نفسه وان عنى انه تصيّر اللون

بحيث لو كان

بحيث لو كان بصر لرآه بمعنى انه امر بحيث اذا زال معنى من خارج كزوال ستر او غيره فيكون الضوء غير اللون واما المعنى الاول
فلا يتجه ايضا اما ان يعني بالظهور خروج من القوة الى الفعل فلا يكون الشيء مستنيرا بعد ذلك الا ان الواحد واما ان يعني به نفس
اللون فيكون قوله الظهور لا معنى له بل يجب ان يقال ان الاستنارة هي اللون فان قررنا الامر على ان الضوء هو اللون نفسه اذا
كان بالفعل فذلك يبطل من وجوه اما اولا فانه لا يتجه اما ان يكون الضوء مقولا على كل لون بالفعل او يكون البياض وحده لونا
فيكون السواد ظلمة فيستحيل ان يكون الجسم الاسود مشرقا بالضوء لكن هذا ليس بمستحيل فان الاسود يشرق وينور غيره فليس
الضوء هو البياض وحده وان لم يكن الضوء هو البياض وحده بل كل لون كان بعض ما هو ضوء بعينه بعض ما هو ضوء ولكن الضوء
لا يقابله الا الظلمة هف واما ثانيا فلان المعنى الذي به الاسود مضيء غير سواده لا محالة اي بشهادة الحس وكذلك هو غير البياض
واللون اعني طبيعة جنسه الذي في السواد هو نفس السواد واللون الذي في البياض هو نفس البياض لا عارض له فليس اللون
المطلق الجنسي هو الضوء واما ثالثا فلان الضوء قد يستنير به الشفاف كالماء والبلور اذا كان في ظلمة فوقع عليه الضوء
وحده دل عليه واشفه هذا واما قول القائل ان الضوء واللمعان ايضا ليس الا ظهور اللون ثم قوله في الاشياء اللامعة
بالليل ما قاله فيبطل بان السراج والقمر كثيرا ما يبطلان لمعان ذلك ويظهران الوانها فيجب ان يكون نور السراج اشد
ظهورا لون ويجب ان يكون ايضا ما يبصر بالسراج ظاهر اللون لا يرى في الظلمة له لون وليس الامر كذلك فان اللامعات
يرى ايضا لونها بالليل كما يرى بريقها فليس ما قاله بحق واما القائل ان للشمس والكواكب الوانا وان الضوء يخفي لونها
فيشبه ان الحق ان بعض الاشياء يكون له في ذاته لون فاذا اضاء اشتد لضيائه حتى بهر البصر فلم يميز اللون ومنه ما يكون
لمكان اللون الضوء وهو الشيء الذي يكون الضوء له طبيعيا الا انه ما غير مستفاد وبعض الاشياء مختلط الجوهر من ذلك
الامر اما اختلاط تركيب اجزاء مضيئة واجزاء ذوات الوان كالنار واما اختلاط امتزاج الكيفيتين كالمريخ وزحل والمشتري
ويمكنني ان احكم في امر الشمس الا انه ينبغي هذا كلام الشفاء على نحو من التلخيص والتحصيل والمص استدل بينهما مغايرتهما الى الحس
واشار بقوله حسا فان الجسم الاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس شهد الحس بوجود شيئين على سطحه احدهما هو الظاهر بنفسه
للحس هو الضوء والآخر ظاهر له بسببه هو السواد وكذلك الجسم الابيض فطبيعة الضوء المشتركة بين هذين الضوئين مغايرة
لطبيعة اللون المشتركة بين هذين اللونين فهذا هو الثاني من الوجوه المذكورة في كلام الشيخ على ما اشرنا اليه هنا
واما ما استدل به الامام من ان البياض والسواد يشتركان في الضوء ويختلفان في ماهيتهما وما به الاشتراك غير ما به
الاختلاف فيتجه حمله على الاول من تلك الوجوه اعني قوله وان لم يكن الضوء هو البياض وحده بل كل لون فلا يرد عليه
انه يجوز اشتراك مختلفي الماهية في ظهورهما عند الحس وذلك لان الكلام انما هو على تقدير ان الضوء هو اللون نفسه لا على
ان يكون نسبة اللون الى الحس فليستدل بان للشدة والضعف وهو ظ محسوس فان بياض الثلج اشد من بياض العاج
وضوء الشمس من ضوء السراج فيكون في كل منهما الاشد والاضعف متباينان نوعا هذا هو تقرير الكلام ولما كان
الاشد من كل قابل للشدة والضعف نوعا مباينا للاضعف منه فمن مقرراتهم والدليل عليه ان ما به الشدة في البياض
الشديد مثلا لو لم يكن داخلا في حقيقته لم يكن الشدة في البياض بل في امر آخر فهو داخل فيها لا محالة وخارج عن حقيقة
البياض الضعيف والا لتساويا فيجب كون البياض الشديد من حيث هو شديد لا من حيث هو بياض نوعا مباينا
للبياض الضعيف من حيث هو كذلك حيث اعتبر في حقيقته من حيث هو شديد شيء لم يعتبر في حقيقة الضعيف من حيث هو
ضعيف ولا يلزم من ذلك التشكيك في الذاتي فان ما هو ذاتي لهما معا انما هو مطلق البياض لا من حيث هو شديد
او ضعيف فالشدة راجعة الى كون البياض المطلق الذاتي متحققا في الشديد في ضمن امثال ما هو متحقق في ضمنه

بعنوان البياض في الدرجة الشديد بعدة امثال البياض في الدرجة الضعيف

في الضعيف

في الضعيف من الافراد المنتزعة وهذا الذي ذكرنا اعني وجوب كون الاشد والاضعف نوعين متباينين هو الدليل على
امتناع التشكيك في الذاتي فان الشديد والضعيف اذا وجب كونهما نوعين متباينين لم يتحقق اشتراك الضعيف مع الشديد
في الحقيقة لانتفاء بعض ما هو معتبر في الشديد بالضرورة لامحة فان قلت هذا منقوض بالعارض فان ما اشتمل عليه بياض الثلج دون
العاج من التفاوت اذا لم يكن معتبرا في مفهوم البياض لم يتحقق التفاوت بين الثلج والعاج فيما هو بياض بل في امر خارج
عنه قلت ذلك التفاوت ليس معتبرا في مفهوم البياض لكنه فرد من البياض والقول بالتشكيك ليس هو البياض بل الابيض
مفهوم الابيض انما هو النسبة الى البياض اعني ذا البياض ولا شك ان النسبة الى عدة افراد البياض اشد من كونها النسبة الى البياض
من النسبة الى فرد واحد من البياض فحصل التفاوت في مفهوم الابيض لكن مفهوم الابيض ليس ذاتيا لا للبياض ولا لمعروضه
ليلزم التشكيك في الذاتي بل هو عرضي لمعروضه واعلم ان مثل هذا التفاوت الذي بين افراد العرض كالبياض مثلا اعني كون
فرد كعدة افراد يجوز ان يكون بين افراد الجوهر ايضا كالانسان مثلا بان يكون فرد من الانسان كعدة افراد منه فيتحقق الشدة
والضعف فيه بهذا المعنى لكن لما لم يكن الجوهر موجودا في الموضوع كالعرض لم يتحقق هناك بالطبع مفهوم عرضي كالابيض
ليكون مقولا بالتشكيك فالممتنع في الجواهر انما هو التشكيك لا الشدة والضعف والظاهر ان من ذهب الى جواز التشكيك في
الجواهر انما ذهب اليه لمثل هذا التفاوت المذكور واذا جاز فلا حاجة الى ان المكابرة في جواز التشكيك في الجواهر دليل
اخر لنفي التشكيك في الذاتي وهو ان نسبة الماهية وذاتياتها الى جميع الجزئيات على السواء فان جميعها متساوية في تحققها
ذهنا وخارجا الا بتصور الا عند تحقق الماهية وذاتياتها ولو نفع بانتزاع الماهية وذاتياتها فلا يكون الماهية وذاتياتها
بالنسبة الى شيء من الافراد اولى او اقدم او اشد وتقدم بعضها على البعض بالوجود لا يقتضي تقدمه عليه بالذاتي فان نسبة
الى الفرد المتقدم كنسبته الى الفرد المتاخر والنقض بالعارض هاهنا ايضا مندفع بما ذكرنا فان الامر الخارج الذي يجب كون الماهية
وذاتياتها بالنسبة الى جميع افراده على السواء انما هو مثل البياض وهو ليس بمشكك بل المشكك انما هو مثل الابيض ولا يجب
مساواته بالنسبة الى افراد البياض ولا افراد موضوعه لانه ليس هو وذاتيا لشيء منهما هذا واعلم انا انما ودعنا الى هذا المطلب
العرض لكنه لما كان من المهمات المستصعبة ولم يكن موضع من الكتاب اليق بتحقيقه من هذا الموضع اوردنا الكلام فيه في هذا
المقام ووفينا بما وعدنا في سالف الكلام ولو كان الثاني اي الضوء جسما لحصل ضد المحسوس اشارة الى ما حكي
في الشفاء ان من الناس من ظن ان النور الذي يشرق من المضيء على الاجسام ليس كيفية تحدث فيها بل اجسام صغار تنفصل
من المضيء وتقع على الاجسام فتستضيء بها ثم رد ذلك بان تلك الاجسام الصغار ان لم يكن شفافة فلستر ما تحتها
وحينئذ ان كانت شفافة فلا يخ اما ان يزول شفيفها بتراكمها كما يكون الاجزاء الصغار من البلور وشفافة وتكون المتراكم
منها غير شفاف واما ان لا يزول شفيفها فان كانت شفافة لا يزول شفيفها لم تكن مضيئة اذ قد فرغنا من الفرق
بين الشفاف وبين المضيء وان كانت تعود بالارتكام غير شفافة كان ذلك كلما اشتد ستر ما تحتها وكلما ازداد ... كما
ازداد ... ستر او الضوء كلما ازداد ... كما ازداد اظهار للون فيبين ان الشعاع المظهر للالوان ليس بجسم هذا محصل
4
ما في الشفاء وهو معنى كلام المص ثم ازداد الشيخ في الرد فقال ثم لا يجوز ان يكون جسما ويتحرك بالطبع الى جهات مختلفة
ثم ان كان اجساما ينفصل من المضيء ويلقي المستنيرة ذا عمت الكوة لم يخل اما ان يبقى لها ان تقدم او يستحيل الى الستر
القائم والقول بتبقي القائم اعتساف فان ذلك امر يكون دفعة والعدم ايضا بالستر من ذلك الجسم فانه كيف يحكم ان جسما
اذا تخلل بين جسمين عدم احدهما واما الاستحالة فموجب قلباه وهو انها تستنير بالبلد النيرة ذا هم استحال التم
قالوا اتحاد الجسم الذي يتعلق بها اصحاب الشعاع فمن ذلك قولهم ان الشعاع لاجمة يحدد من عند الشمس وينحدر من عند

النار هذه

النار وهذه حركة ولا حركة اي بالذات الا للجسم وايضا فان الشعاع ينتقل بانتقال المضيئ والانتقال للجسم ايضا وان
الشعاع يلقى شيئا فينعكس عنه الى غيره والانعكاس حركة جسمانية لا محالة ثم قال وهذه القياسات كلها فاسدة ومقدماتها
غير صحيحة فان قولنا الشعاع ينحدر او يخرج او يدخل الفاظ مجازية ليس من ذلك شيئ بل الشعاع يحدث في المقابل دفعة ولما كان
يحدث عن شيئ عال توهم كانه نزل ولان يكون على سبيل الحدوث في ظاهر الحال اولى من النزول اذ لا يرى المتنزل في الطريق ولا
يحتاج الى بيان محسوس فلا يخلو اما ان يكون البرهان دالا على انحداره ولا برهان لهم بذلك واما ان يكون الحس هو الدال على
ما عولوا عليه وكيف يدل الحس على حركة متحرك لا يحس بمكانه ولا يحس في وسط المسافة واما حديث انتقال الشعاع فليس باكثر من
انتقال الظل فيجب ان يكون الظل ايضا جسما ينتقل وليس ولا واحد منهما بانتقال بل بطلان وتجدد فانه اذا تجدد مقابل الموازي
يجدد ذلك بل هو عرض قائم بالمحل كجرم الشمس وجرم النار ومعدن الضوء ومثله في الجسم المقابل للمحل كوجه الارض والجدار و
هو ذاتي كما للمضيئ بذاته كالشمس والنار ويسمى ضياء وقد يخص باسم الضوء وعرضي كما للمستضيئ من غيره كوجه الارض
والجدار ويسمى نورا كما قال تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا اي ذات ضياء وذا نور قال الشيخ ما حاصله ان لفظ
الضوء والنور والشعاع يشبه ان لا يكون بينها كثير تفاوت في وضع اللغة لكنا نحتاج الى ان نفرق بينها في استعمالنا
اياها لانه ههنا ثلثة معان متقاربة احدها الكيفية التي يدركها البصر في الشمس والنار من غير ان يقال انه سواد او بياض
او حمرة او شيئ من هذه الالوان والثاني الامر الذي يسطع من هذه الاشياء فيتخيل انه يقع على الاجسام فيظهر بياض
سواد وحمرة والثالث الذي يتخيل على الاجسام كانه بريق وكانه يستر لونها وكانه شيئ يفيض منها فان كان في
جسم قد استفاد ذلك من جسم آخر سمي بريقا كما يحس في المرآة وان كان في الجسم الذي له بذاته سمي شعاعا والقسمان
الاولان سمي احدهما وهو الذي للشيئ من ذاته ضوء كما للشمس والنار والآخر وهو الذي يستفاد من غيره نورا او لا
وثانيا هذان قسمان للعرضي فالاول ما كان حصوله من مقابلة المضيئ لذاته كما للقمر ووجه الارض من مقابلة الشمس
والثاني ما كان من مقابلة المستضيئ من غيره كما لوجه الارض من مقابلة القمر كما له قبل طلوع الشمس وبعد غروبها
من مقابلة الهواء المقابل للشمس وهذا الاخير اعني الضوء الحاصل في الجسم من مقابلة الهواء المستضيئ من غيره يسمى
ظلا فيكون الظل اخص من الضوء الثاني وقد يفسر ايضا في الضوء الثاني بما هو الضوء الحاصل في الجسم من
مقابلة المستضيئ بغيره على ما في المواقف فيصدق على الضوء الحاصل من مقابلة جرم القمر مع انه ليس بظل وفاقا
على ما في شرح المقاصد واعلم انه لا خلاف بين المحققين من الحكماء في اضاءة الهواء وانما الخلاف في ان محل الضوء
هو نفس الهواء وما يخالطه من الاجزاء البخارية او الدخانية او نحو ذلك كذا في شرح المقاصد والحق هو الاخير
كما هو في كلام الشيخ من ان الهواء غير قابل للاستنارة لكونه شفافا غير مرئي والظلمة عدم ملكة كما مر من انها عدم الضوء
عما من شانه ان يكون مضيئا والدليل على كون الظلمة عدمية ما مر من رؤية الجالس في الغار المظلم الخارج
عنه الواقع عليه الضوء واما ما في المواقف من انه لو قيل كما ان شرط الرؤية ضوء يحيط بالمرئي فقد يكون العائق
من الرؤية ظلمة تحيط به لا المحيطة بالرائي ولا مطمع للقطع بعدم الفرق في الحائل بين ان يكون محيطا بالرائي
او المرئي وذهب بعضهم الى انها كيفية وجودية وتمسك بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون
الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى وانما المنافي للمجعولية هو العدم
الصرف
المسئلة الثالثة في احوال المسموعات على ما قال وفيها اي الكيفيات المحسوسة المسموعات وهي
الاصوات والصوت قيل هو نفس التموج وقيل هو القرع والقلع اللذان هما سببا التموج والصحيح انه كيفية

لم يكن بعيدا

الحاصل

الحاصلة من التموج لا نفسه لمعلول للقرع اى الامساس و القلع اى التفريق بشرط المقاومة اى ليس السبب البعيد
للصوت هو القرع او القلع مطلقا بل بشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع فيكون السبب هو الامساس
الشديد والتفريق الشديد قال الشيخ في الشفا ان الصوت ليس امرا قائما بالذات موجودا ثابت الوجود يجوز
فيه ما يجوز في البياض والسواد والشكل من احكام الثبات بل الصوت بين واضح من امره انه امر يحدث وانه ليس يحدث
الا عن قرع او قلع اما القرع فمثل ما تقرع صخرة او خشبة واما القلع فمثل ما يقلع احد شقي مشقوق عن الآخر
ولا يجد كل قرع ايضا صوتا فان قرعت جسما كالصوف بقرع لين جدا لم تحس صوتا بل يجب ان يكون للجسم الذي تقرعه مقاومة
ما وان يكون للحركة التي للمقروع به الى المقروع عنف صادم فهناك يحس وكذلك ايضا اذا شققت شيئا يسيرا يسيرا
او كان الشيء لا صلابة له لم يكن للقلع صوت البتة والقرع بما هو قرع لا يختلف والقلع ايضا بما هو قلع لا يختلف
لان احدهما امساس والاخر تفريق لكن الامساس يخالف الامساس بالقوة والسرعة والتفريق ايضا يفارق
التفريق بمثل ذلك ولان كل صائر الى مماسة شيء فيجب ان يفرغ لنفسه مكان جسم آخر كان مماسا له لينتقل اليه
وكل مقلوع عن شيء فقد يفرغ مكانه حتى يصار اليه وهذا الشيء الذي فيه هذه الحركات شيء رطب سيال لا محالة
اما ماء واما هواء فيكون مع كل قرع وقلع للهواء او ما يجري مجراه تموج وانجذاب بقوة فقد وجب ههنا شيء لا بد
يكون موجودا عند حدوث الصوت وهو حركة قوية من الهواء او ما يجري مجراه فيجب ان نعرف هل الصوت هو نفس
القرع او القلع او هو حركة تعرض للهواء من ذلك او شيء ثالث يتولد من ذلك او يقارنه اما القرع والقلع فانهما
يحسان بالبصر بتوسط اللون ولا شيء من الاصوات يحس بتوسط اللون فليس القرع والقلع صوتا واما الحركة فقد
يشكل من امرها فيظن ان الصوت نفس تموج الهواء وليس كذلك ايضا فان جنس الحركة يحس بسائر الحواس وان كان بتوسط
محسوسات اخرى والتموج الفاعل للصوت قد يحس حتى يولم فان صوت الرعد يعرض منه ان يدك الجبال وربما ضرب
حيوانا فافسده وكثيرا ما يستظهر على هدم الحصون العالية باصوات البوقات بل حس اللمس كما اشرنا اليه قبل ايضا قد
ينفعل من تلك الحركة من حيث هي حركة ولا يحس الصوت فالصوت اذن عارض يعرض من هذه الحركة الموصوفة يتبعها
ويكون معها فاذا انتهى التموج من الهواء او الماء الى الصماخ وهناك تجويف فيه هواء راكد يتموج بتموج ما ينتهي اليه
ووراءه كالجدار مفروش عليه العصب الحاس للصوت احس بالصوت انتهى كلام الشفا ملخصا ثم ان ههنا مقامين من البحث
احدهما ان الصوت هل هو موجود في الخارج اى الخارج الحس قائم بالهواء ام لا بل هو امر يحدث في الحس فقط قال
الشيخ ومما يشكل من امر الصوت هل هو شيء موجود من خارج تابع من خارج لوجود الحركة او انما يحدث من حيث هو صوت
اذا تأثر السمع به فان لمعتقد ان يعتقد ان الصوت لا وجود له من خارج وانه يحدث في الحس من ملامسة الهواء المتموج
فهل ذلك الصوت حادث بتموج الهواء الذي في الصماخ او لنفس المماسة وهذا امر يصعب الحكم فيه وذلك لان
نافي وجود الصوت من خارج لا يلزمه ما يلزم نافي الكيفيات الاخرى المحسوسة لان هذا له ان يثبت للمحسوس الصوتي خاصية
معلومة هي تفعل الصوت وتلك الخاصية هي التموج فيكون نسبة التموج من الصوت نسبة الكيفية التي في العسل الى ما
يتأثر في الحس لكن الامر يختلف ههنا لانه ليس يجب ان يكون كل ما يؤثر اثرا ففي نفسه مثل ذلك الاثر فيجب ان نعرف
حقيقة الحال في هذا مقول مما يبين على معرفة ان العارض المسموع له وجود من خارج ايضا انه لو كان انما يحدث
في الصماخ بعينه في الحس نفسه لم يخل اما ان يكون التموج الهوائي يحس بالسمع من حيث هو متموج او لا يحس فان كان يحس
فاما ان يحس به اولا او بتوسط الصوت فلو كان يحس به اولا والمحسوس الاول بالسمع هو الصوت وهذا

مع م

يقارنه

ما لا شك

ما لا اشتباه فيه كان التموج من حيث هو تموج صوتا وقد ابطلناه هذا ولو كان يحس به بتوسط الصوت لكان كل من سمع
الصوت علم ان هناك تموجا كما ان كل من احس لون المربع والمربع بتوسطه علم ان هناك مربعا والتبركات فاذن لم
يو لجب ان يحس التموج عند سماع الصوت انتهى كلام الشيخ ملخصا وعلى هذا المقام ينبغي ان يحمل قوله في الخارج اي
الحاصلة في الخارج اي خارج الحس فان المتبادر من الوجود من الخارج انما هو الوجود العيني فيكون ردا على من
زعم ان الصوت انما يحصل في الحس فقط واما حمله على خارج الصماخ ليكون معناه ان الصوت موجود في خارج الصماخ
ايضا لا انه قائم بالهواء الموجود في الصماخ فقط على ما حمله الشارحون فليس بشيء فان على تقدير وجود الصوت
في الخارج بالمعنى المتبادر لا يذهب الوهم الى تخصيص وجوده بالهواء الصماخي فليتدبر والمقام الثاني ان على تقدير
وجود الصوت في الخارج وقيامه بالهواء مطلقا هل المسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل الى الصماخ فقط او القائم
بالهواء الخارج من الصماخ ايضا والحق هو الاخير بدليل ادراك جهة الصوت وحاله من القرب والبعد فانه لو لم يقع
الاحساس به الا من حيث انه في الهواء الواصل الى الصماخ دون الخارج الذي هو مبدء حدوثه او وسطه لم يكن عند
الحس فرق بين هذا وبين ما اذا لم يوجد خارج الصماخ اصلا فلم يعرف جهته ولا قربه وبعده كما ان اللمس لما لم يدرك
الملموس الا من حيث انتهى اليه لا من حيث انه في اول المسافة او وسطها لم يميز بين وروده من اليمين او اليسار
ومن القريب او البعيد ولا يكفي في ادراك الجهة ان الهواء المتموج يجيء منها ولا في ادراك القرب والبعد ان القارع
القريب اقوى من البعيد لانه لو كفى الاول لما ادركت الجهة التي على خلاف جهة الاذن السامعة والتبركات لان السامع
قد يسد اذنه اليمنى ويجيء الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج
لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمنى فيكون الهواء القارع واصلا الى السامع من خلاف جهة الصوت ولو كفى
الثاني لزم ان يشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف وظن في الصوتين
المتساويين في القرب والبعد المختلفين بالقوة والضعف انهما مختلفان في القرب والبعد والتبركات وهذا اعني
ادراك جهة الصوت وقربه وبعده دليل على وجود الصوت في الخارج بالمعنى المتبادر ايضا كما لا يخفى والشيخ اشار
الى ذلك حيث قال بعد ما نقلنا من كلامه في المقام الاول فلننظر ما يلزم بعد هذا فنقول ان الصوت كما يسمع يسمع
له جهة ثم اورد ما محصله ما ذكرنا ثم قال فنقول بان الصوت وجودا ما من خارج لا من حيث هو مسموع بالفعل
بل من حيث هو مسموع بالقوة وامر كهيئة ما من الهيئات للتموج غير نفس التموج انتهى ثم انه لا يلزم من كون الصوت
القائم بالهواء الموجود خارج الصماخ ان يكون مسموعا ابتداء من غير حاجة الى وصول الهواء المتموج الى الصماخ
بل المسموع اولا انما هو القائم بالهواء الواصل ثم يحس القائم بالهواء الخارج بتبع الاثر الوارد من حيث ورود وتبع
ما يقع منه في الهواء الذي هو في المسافة التي منها ورد فيتادى ادراكنا من الذي وصل الينا الى ما قبله فما قبله
جهته ومبدء وروده فان كان يبقى منه شيء هناك ادركناه الى حيث ينقطع ويفنى ويحس بذلك الوارد ومورده وما
يقع من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق اثر بينهما على التمام فعلم من قدر البعد الا بقدر ما يقع ولذلك لا نفرق في البعد
بين الرعد الواصل الينا من اعالي الجو وبين دوي الرحا التي هي اقرب الينا ونفرق فيه بين كلامي رجلين لا نريهما
وبعد احدهما عنا ذراع وبعد الاخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلاميهما عرفنا قرب احدهما وبعد الاخر كذا في شرح
المواقف نقلا عن المعتبر اما اعترض الامام عليه بان مدرك السمع هو الصوت نفسه وان الجهة فانها غير مدركة بالسمع
اصلا واذا لم تكن الجهة مدركة له لم يكن الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا له فضعفه شارح المواقف بان

[illegible]

الصوت

الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في تلك الجهة وان لم يكن الجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع الا ترى
ان الرائحة اذا ادركت من جسم علم انها منه وان لم يكن الجسم ولا كون الرائحة حاصلة مما يدرك بالشم هذا تفهيم وبما
يجب ان يحقق هيهنا الكلام في القارع والمقروع قال الشيخ لا بد في القرع من حركة قبل القرع وحركة تتبع القرع فاما الحركة
قبل القرع فقد يكون من احد الجسمين وهو السائر الى الثاني وقد يكون من كليهما ولا بد من قيام كل واحد منهما او احدهما
في وجه الاخر قياما محسوسا فانه ان اندفع احدهما كما يحتك به في زمان لا يحس لم يكن صوت والقارع والمقروع كلاهما فاعلا
للصوت لكن اولاهما به ما كان اصلبهما واشدهما مقاومة فان حظه في ذلك اشد واما الحركة الثانية فهو انقلاب الهوا
وانضغاطه بينهما بعنف والصلابة يعين على شدة ضغط الهوا والملاسة لئلا ينتشر الهوا في فرج الخشونة والتكاثف
اولى بذلك لئلا ينفذ الهوا في فرج التخلخل وربما كان الجسم المقروع في غاية الرطوبة واللين ولكنه اذا حمل عليه
بالقوة تكلف الهوا المتوسط ان ينفذ فيه او ينضغط في ما بينهما لم يكن ذلك الجسم ايضا بحيث يمكن الهوا المتوسط
ان ينفذ فيه وينشعب في [illegible] قاوم ذلك ولم يندفع في وجه ذلك الهوا المتوسط بل قاوم ايضا القارع
لان القارع كان يسوم انخراقا كثيرا في زمان قصير جدا وليس ذلك في قوة القابل ولا في قوة الفاعل القارع
فامتنع من الانخراق فقاوم في وجه القارع وضغطه مع المتوسط فكانت المقاومة فيه مكان الصلابة وانت تعلم
هذا اذا اعتبرت امر ادراك السوط في الماء برفق فانك يمكنك ان تشقه شقا من حيث لا يلزمك فيه مؤنة فان استعجلت استعصى
عليك وقاوم والهوا ايضا كذلك بل قد يجوز ان يكون الهوا نفسه يصير جزء منه مقاوما وجزء بينه وبين المزاحم القارع
منضغطا بل يجوز ان يصير الهوا اجزاء ثلثة جزء منه قارع كالريح وجزء مقاوم وجزء منضغط بينهما على هيئة من التموج
والسبب الصلابة والتكاثف علة اولية لاحداث هذا التموج بل ذلك لهما من حيث تعينا على المقاومة والعلة الاولية
هي المقاومة فالصوت يحدث من تموج الجسم الرطب السيال المنضغط بين جسمين متصاكين متقاومين من حيث هو كذلك
كما ان الماء والهوا والفلك تشترك في طبيعة اداء اللون وتلك الطبيعة لها اسم وهو الشفيف وكذلك الماء والهوا لهما
معنى يشتركان فيه من حيث يحدث فيهما الصوت وليكن اسمه قبول التموج وليس ذلك من حيث المتوسط ماء او هوا كما ان الاشفاف
لم يكن من حيث المتوسط فلك او هوا ثم قال ويجب ان يعلم ان التموج ليس هو حركة انتقال من هوا واحد بعينه بل كالحال
في تموج الماء يحدث بالتداول بصدم بعد صدم مع سكون قبل سكون وهذا التموج الفاعل للصوت سريع لكنه ليس
بقوي الصك انتهى ويستحيل بقاؤه اي افراد اجزا الصوت لانه تابع للحركة الغير القارة الاجزاء ومع ذلك استدل عليه
بما اشار اليه بقوله لوجوب ادراك الهيئة الصوتية يعني اذا سمعنا القطر مثلا ادركنا الهيئة الصوتية اي ترتيب
الحروف وتقديم بعضها على بعض فلو كانت مجتمعة في الوجود لم يمكن ادراك هذا الترتيب [illegible] في الترتيب انه واعترض
عليه بان حدوثها بهذا الترتيب هو المرجح لادراك هذا الترتيب دون التوالي واما ما يقال من ان الحروف التي هي اجزا
الصوت او من عوارضها [illegible] اذ قد يوجد ولا حرف هناك فلا يلزم من عدم بقاء الحروف عدم بقاء اجزاء الصوت
فمدفوع بان حال تلك الاجزاء ايضا حال تلك الحروف فيجري الدليل فيها والكل عنه ذهبوا الى وجوب بقائها بشاهد ان من
كان قريبا من المصوت يصل الهوا الحامل للصوت اليه [illegible] فيسمعه ولا يشعر بها ومن كان بعيدا [illegible] وهو معلوم
ان مسموع البعيد ليس عين مسموع القريب [illegible] فان كلا من تلك الاهوية يحدث منه تموج اخر وصوت مثل الاول ويحصل
منه اخر وهو الصدى قال الشيخ واما الصدى فانه يحدث من تموج يوجبه هذا التموج فان هذا التموج اذا قاومه شيء من
الاشياء كجبل او جدار احدث وقد لزم ان ينضغط ايضا بين هذا المتموج المتوجه الى قرع الحائط او الجبل وبين ما يقرعه هوا

اخر يرد

اخرى بعد ذلك مصيرة الى خلف بانضغاطه ويكون بشكل الاول وعلى هيئته كما يلزم الكرة المرمي بها الى الحائط فان
يضطر الهواء الى التموج فيما بينهما وان يرجع القهقرى ثم قال فقد بقي علينا ان ننظر هل الصدا هو صوت يحدث بتموج الهواء
الذي هو المتموج الثاني او هو لازم لتموج الهواء الاول المنعطف الثاني نحوا فيشبه ان يكون هو تموج الهواء المنعطف الثاني
وان ذلك يكون على صفته وهيئته وان لا يكون القرع الكاين من هذا الهواء يولد صوتا من تموج هوائي بعينه فان قرع
مثل هذا الهواء قرع ليس بالشديد ولو كان شديدا بحيث يحدث صوتا لاضر بالسمع ويشبه ان يكون لكل صوت صدا
ولكن لا يسمع كما ان لكل ضوء عكسا ويشبه ان يكون السبب في ان لا يسمع الصدا في البيوت والمنازل في اكثر الامر ان المسافة
اذا كانت قريبة من المصوت ومن عاكس الصوت لم يسمعا في زمانين متباينين بل يسمعا معا كما يسمع صوت القرع
معه وان كان بعده بالحقيقة واما اذا كان العاكس بعيدا فرق الزمان بين الصوتين تفريقا محسوسا وان كان صلبا
املس فهو لتواتر الانعكاس منه بسبب قوة الينبوع يبقى زمانا كثيرا كما في الحمامات ويشبه ان يكون هذا هو السبب في
ان يكون صوت المغني في الصحراء اضعف وتحت السقوف اقوى لتضاعفه بالصدا المحسوس معه في زمان كالواحد
انتهى ويعرض له اي للصوت كيفية مميزة اشارة الى ما عرفه به الشيخ الحرف حيث قال الحرف كيفية تعرض للصوت بها يمتاز
عن صوت اخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع فالواو بالمماثلة في الخفة اي لو تميز والتميز احترز بهما و والثقل
بالتميز في المسموع عن الغنة والبحة وهي غلظ الصوت اذ الصوت وان كان يمتاز بهما عما يماثله في الخفة والثقل لكنهما
ليسا مسموعين فلا يحصل منهما تميز في المسموع وكذا عن نحوهما مثل الملائمة والمنافرة والجهارة والخفاء
الى غير ذلك اذ لا يحصل لشيء منها تميز في المسموع من حيث هو مسموع وان كان عدم مسموعية الغنة والبحة ونحوهما
والخفاء منظورا فيه على ما في شرح المواقف يسمى ذلك الصوت المعروض لهذه الكيفية باعتبارها اي باعتبار عروضها
له اي من حيث هو معروض لها حرفا وههنا مذهب ثالث وهو ان الحرف عبارة عن مجموع العارض والمعروض وفي
شرح المواقف ان هذا انسب بمباحث العربية وما في شرح القوشجي من ان عبارة المتن يحتمل المذاهب الثلثة مما
لا وجه له واعترض الامام على تعريف الشيخ بانه لا يتناول الحروف الصوامت كالتاء والطاء والدال فانها انية
لا توجد الا في الان الذي هو بداية زمان الصوت او نهايته والصوت زماني فلا تكون عارضة له حقيقة لان العارض
يجب ان يكون موجودا مع المعروض ثم اجاب عنه بانها عارضة للصوت عروض الان للزمان والنقطة للخط وان
لم يجتمعا في الزمان هذا ثم الحرف اما مصوت وهو ما يكون من حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء
اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فالالف من الفتح والواو من الضم والياء
من الكسر وهذه تسمى مصوتة ممدودة والحركات الثلث تعد عندهم في الحروف وتسمى مصوتة مقصورة قال الامام
الحركات ابعاض المصوتات اما اولا فلان المصوتات قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان
ولا طرف في النقصان للمصوتات الا هذه الحركات لشهادة الاستقراء واما ثانيا فلان الحركات لو لم تكن ابعاض
المصوتات لما حصلت المصوتات بتمديدها لكن الحس شاهد بحصول المصوتات بمجرد تمديد الحركات واما صامت و
هو ما يكون مما سواها ويندرج فيه الواو والياء المتحركتان والساكنتان اذا لم يكن حركة ما قبلهما من
جنسهما واما الالف فلا يكون الا مصوتا واطلاقها على الهمزة باشتراك الاسم والمراد من الحركة ههنا كيفية حاصلة
في الحرف الصامت من امالته مخرجه الى مخرج احد المدات فالى الالف فتحة والى الواو ضمة والى الياء كسرة ولا خلاف
في امتناع الابتداء بالمصوت وانما الخلاف في ان ذلك لسكونه حتى يمتنع الابتداء بالساكن مطلقا ام

او لذاته

او لذاته لكونها عبارة عن مدة متولدة من اشباع حركة بها انها فلا يتصور الا حيث يكون قبلها صامت متحرك قال
شارح المقاصد هذا هو الحق لان كل سليم الحس يجد في نفسه امكان الابتداء بالساكن وان كان مرفوضا في لغة العرب
كالوقف على المتحرك والجمع بين الساكنين لا في الوقف واذا كان الصامت الاول حرف لين والثاني مدغما نحو خويصة
فانه جائز كما اذا كان الاول مصوتا نحو دابة وعدم قدرة البعض على الابتداء بالساكن لا يدل على امتناعه كالتلفظ
ببعض الحروف فانه لقصور في الالة والاستدلال على الامكان بان المصوت ايضا كان مشروطا بالصامت فلو كان الصامت
مشروطا به في بعض المواضع كالابتداء لزم الدور ليس بشيء لان المصوت مشروط بان يتقدمه صامت في الصامت في الابتدا
مشروط بان يلحقه مصوت فيكونان معا ولا استحالة فيه انتهى ثم الحرف الصامت اما متماثل كالميمين الساكنين او المتحركين
بنوع والعدم من الحركة فانه لا اختلاف بينهما الا بالذات ولا بالعوارض المسماة بالحركة والسكون او مختلف اما بالذات
كالميم والباء او بالعرض كالميمين اذا كان احدهما متحركا بحركة غير ما وهذا اعني كون التقسيم الى المماثل والمختلف للصامت
هو مقتضى سوق كلام المص وقد صرح به الشارحان الفاضلان واما غير المص فقد قسموا مطلق الحروف الى المماثلة والمختلفة
وهو الظاهر كما لا يخفى ولعله قد سقط من قلم الناسخ للمتن الواو العاطفة في اول لفظ متماثل ثم الحروف ينقسم باعتبار اخر
ثالث الى زمانية صرفة كالحروف المصوتة وكالفاء والقاف والسين والشين من الصامتة فان المصوتة زمانية عارضة
للصوت بما فيه من زمان لا تشبهه وكذلك الصوامت المذكورة ونظائرها مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فان الغالب
على الظن انها زمانية وانية واما انية صرفة كالتاء والطاء والدال وغيرها من الصوامت التي لا يمكن تمديدها اصلا فانها
لا توجد الا في آن هو آخر زمان حبس النفس كما في لفظ بيت وقط و وتد او في اوله كما في لفظ تراب وطرب ودول او في ان يتوسطهما
كما اذا وقعت هذه الصوامت في اوساط الكلمات كما في لفظ وتد ويطرد ويدب فهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة والان بالنسبة
الى الخط والزمان كما مر وفي شرح المواقف ان تسميتها بالحروف اولى من تسمية غيرها لانها اطراف الصوت والحرف هو
الطرف واما انية تشبه الزمانية وهي ان يتوارد افراد انية مرارا فيظن انها فرد واحد زماني كالراء والحاء والخاء فان الغالب
على الظن ان الراء التي في اخر الدار مثلا آنات متوالية كل واحد منها آنية الوجود الا ان الحس لا يشعر بامتيازات منها
فيظنها حرفا واحدا زمانيا واعلم ان المص لم يعتبر هذه التقسيم ولم يورده لان التحقيق ان الحروف كلها زمانية سيما على
ما اختاره من كون الحرف هو الصوت المعروض للكيفية المذكورة لان الصوت مط زماني لكونه تابعا للحركة كما مر وكذا
الكيفية العارضة له من حيث هو كذلك فالتفاوت في الحروف انما هو باعتبار قلة الازمنة وكثرتها ولم يحقق انها ما هو آني
حقيقة وينتظم منها اي من اقسام الحروف فانها هي المذكورة او من الحروف فان اقسام الحروف حروف لا محالة الكلام ان
حمل على مصطلح النحويين فانتظامه من الحروف بالواسطة لانه ينتظم منها الكلمة اولا ثم من الكلمات الكلام وان حمل على
المعنى اللغوي اعني ما يتناول اللفظ الموضوع كان الانتظام اعم من ان يكون بواسطة او بغيرها ولعل هذا هو مصطلح اهل
الكلام قال الشارح العلامة هذه الحروف المسموعة اذا تألفت تأليفا مخصوصا اي بحسب الوضع سميت كلاما فحد الكلام على هذا هو
ما انتظم من الحروف المسموعة انتهى باقسامه وفي الاول اشارة الى الخبري والانشائي باقسامه وغير التام التقييدي وغيره
على الثاني يريد المفرد والمؤلف الذي هو كالجنس للاقسام المذكورة ولا يعقل كلام غيره اي غير المنتظم من الحروف وهذا
رد على الاشاعرة القائلين بالكلام النفسي وهو على زعمهم معنى قائم بالنفس مدلول للكلام اللفظي ومغاير للعلم بمدلول
الخبر في الخبر وللارادة والكراهة في الامر والنهي وهذا غير معقول لانا اذا راجعنا وجداننا فليس ههنا غير مدلولي هذين
اللفظين وغير النسبة الواقعة بينهما وغير علمنا بثبوت تلك النسبة او بانتفائها معنى اخر يتصور كونه مدلولا لهذا

الكلام

ليس كذا [illegible] ١٢

الكلام ومجموع هذه الثلثة هو العلم بمدلول الخبر وكذا اذا قلنا اضرب زيدا او لا تضرب به فليس ههنا بعد تصور مدلولي
اللفظين والنسبة بينهما سوى ارادة ضربه وطلبه او كراهة ضربه والكف عنه فان قيل بل ههنا امر اخر اما في الخبر فنسبة
احد طرفيه الى الاخر القايمة بنفس المتكلم وهي مغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر بما لا يعلمه واما في الامر فطلبه وهو غير ارادة
الفعل لانه قد يامر الرجل بما لا يريده كالمخبر لعبده هل يطيعه ام لا بل يريد عدم الفعل كالمعتذر من ضرب عبده لعصيانه
وهكذا في النهي قلنا اما الاول فلانسلم ان المتحقق هنا الخبر بل هو صورة الخبر ولو سلم فالمراد بالعلم بمدلول الخبر اعم من
الاعتقاد واما الثاني والثالث فلان المتحقق فيهما صيغة الامر والنهي لا حقيقتهما حيث لا طلب واما تمسكهم بقول الشاعر
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا فلا يدل على مطلوبهم في هذا المقام اعني كون الكلام النفسي
مغايرا للعلم والارادة والكراهة لكون هذه الثلثة ايضا في الفؤاد نعم ههنا مقام اخر وهو انه على تقدير ثبوت معنى
اخر فهل يصح اطلاق لفظ الكلام عليه ام لا وهذا نزاع لفظي ولعلهم انما تمسكوا بالبيت في هذا المقام لتصحيح الاطلاق
والحق ان اطلاق الكلام على غير المؤلف من الحروف حقيقة غير معقول والبيت لا يدل على كون الاطلاق حقيقيا بل هو مبني
اما على اعتقاد الشاعر تقليدا للكلام النفسي واما على ان المقصود الاصلي من الكلام هو الدلالة على ما في الضماير فكانه
هو الكلام فيكون من باب التجوز **المسئلة الرابعة** في المذوقات على ما قال بعضهم اي من الكيفيات المحسوسة
المطعومات اي من حيث هي مطعومات اي طعومها وهي المذوقات وبسايطها التسعة حاصلة من ضرب ثلثة في ثلثة لان الطعم لا بد
له من فاعل هو الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما فاذا ضرب اقسام
الفاعل في اقسام القابل حصلت اقسام تسعة على ما قال التسعة الحاصلة من تفاعل الثلثة في مثلها فتفعل الحرارة في اللطيف
حيث الحرافة وفي الكثيف المرارة وفي المعتدل الملوحة التفاهة وهي تقال على معنيين احدهما عدم الطعم حقيقة وتسمى فيه هذا المعنى
مسيخا وثانيهما عدم الطعم في الحس مع كون ما هو فيه له طعم في الحقيقة كالنحاس والحديد فانهما لشدة الالتحام بين
اجزائهما لا ينحل منهما شيء يخالط اللسان فيحس بطعم لكن اذا احتيل في تحليل اجزائهما وتلطيفها يحس منهما بطعم والمراد ههنا
هو هذا المعنى واعترض على الحصر بان انحصار الفاعل فيما ذكرتم وانحصار المراتب المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة و
كذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة فيجاز ان يكون لكل واحد من تلك المراتب فاعلة او قابلة الطعم بسيط على حدة وايضا قد
يحس من كل من الخيار والقرع والحنطة النية بطعم لا تركيب فيه لبس بمعدود في التسعة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف
فان القابض يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص باطنه وظاهره معا ثم حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة
مما لم يقم عليه برهان ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوى خالية عن الدلايل لكن صاحب المواقف ذكر في كيفية الحدوث
مناسبات تمايل فعليك ببعض الغموض فيها بتلك الوجوه وقد اورد الفاضل القوشجي في شرحه فمن ارادها فليرجع الى
المسئلة الخامسة في المشمومات على ما قال بعضهم اي من الكيفيات المحسوسة المشمومات ولا اسماء
لانواعها الا من جهة الموافقة او المخالفة فيقال للموافق الملايم طيب وللمخالف المنافر منتن او من جهة ما يقارنها من الطعم
فيقال رائحة حلوة او رائحة حامضة او من جهة الاضافة الى محلها فيقال رائحة الورد والتفاح الى غير ذلك واعلم انهم
وان اطلقوا هذه الاوصاف اعني المبصرات والمسموعات والملموسات والمذوقات والمشمومات على الانواع الخمسة من الكيفيات
بل جعلوها بمنزلة اسماء لها فهي بحسب اللغة متفاوتة في الوقوع على الكيفية او على المحل او عليهما جميعا وفي كونه مصادرها
موضوعة لذلك النوع من الادراك كالابصار والسماع او لما يقتضي البرد كاللمس والذوق ومن ههنا يقال ابصرت الورد ولا حمرته
وسمعت الصوت لا صوتيته ولمست الحجر لا لينه وذقت الطعام وحلاوته وشممت الورد ورائحته كذا في شرح المقاصد

المطلب

المطلب الرابع في الكيفيات الاستعدادية وهي القسم الثاني من الاقسام الاربعة للكيف وقد عرفت انها من جنس
الاستعداد على ما قال والاستعدادات اي والقسم الثاني الاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض وانما قدرنا لها مبتدأ
اذ ليس لها خبر فلا يتم الكلام ولا يصح كون المتوسطة خبرا اذ لا وجه للتعريف ولهذا قدرنا المبتدأ في القسم الاول ايضا
مع عدم الحاجة اليه ليكون الكلام جميعا على نهج واحد والمراد بطرفي النقيض هو الانفعال واللاانفعال فانها مقتضية
ما استعداد شديد نحو الانفعال والقبول كالممراضية واللين وتسمى ضعفا ولا قوة واستعداد شديد نحو الدفع واللا
كالمصحاحية والصلابة وتسمى قوة ولا ضعفا وزعم جماعة ان لها قسما ثالثا هو الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصارعة
وليس بشيء لان المصارعة مثلا يتعلق بعلم هذه الصناعة وقدرة على هذا الفعل وهما من الكيفيات النفسانية وصلابة الاعضاء
لئلا تنثني بسرعة ولا يمكن عطفها بسهولة وهي من الكيفيات الملموسة فليس هناك شيء يكون من هذا الجنس من الكيفيات
واما اصل القبول فهو من باب الامكان الذاتي لا الاستعدادي لان الاستعداد يعتبر فيه مرتبة من مراتب القرب والبعد ليكون
الشيء اللازم لها مستلزمة للرجحان فلا يمكن ان يكون هو ايضا قسما ثالثا ولما كانت الاستعدادات واقعة بين طرفي النقيض كانت
متوسطة بينهما **المطلب الخامس** في القسم الثالث من الاقسام الاربعة للكيف وهي الكيفيات النفسانية وهي حال
ان كانت غير راسخة او ملكة ان كانت راسخة فالملكة يكون اولا حالا ثم تصير ملكة فالفرق بينهما كالفرق بين الشيخ
والشاب في هذا المطلب مسائل **الاولى** في العلم على ما قال وهو اما تصور اي تصور وادراك غير حكم ويقال له التصور
منها اي من الكيفيات النفسانية العلم والمراد منه ههنا تمييز لا يحتمل متعلقه النقيض اي نقيض ذلك التمييز وذلك لانه
هو المنقسم الى التصور والتصديق على ما قال وهو اما تصور اي تصور وادراك غير حكم ويقال له التصور الساذج واما تصديق
اي تصور وادراك وحكم وهو ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فالتصور المطلق مشترك بين القسمين وهو المراد
من التمييز وهو صورة حاصلة من الشيء في العقل سواء كان الشيء حكما او غير حكم وقيد التصديق بقوله جازم مطابق ثابت
ليختص باليقين فبالجازم خرج الظن وبالمطابق الجهل المركب وبالثابت التقليد فانه قد يزول في وقت اخر واما التصديق
المطلق عن هذه القيود المقابل للتصور الساذج فهو اعم من اليقين وشامل لهذه الثلثة فعدم احتمال اليقين للنقيض للجزم
والثبات وعدم احتمال التصور الساذج للنقيض لانه لا تناقض للتصورات وانما قسم العلم بهذا المعنى اعني بمعنى التمييز المذكور
وجعل البحث مقصورا عليه دون ما هو بمعنى التصور المطلق المتناول لهذه الثلثة على ما تقرر في جعله مقسما في اوائل
كتب المنطق لانه هو المعتبر في العلوم الحقيقية والمعتد به في متعارف الجمهور وقد يقال المقسم ههنا هو العلم بالمعنى الاعم لكنه
قيد قسمه الثاني بقيود لانه مع هذه القيود هو المعتبر في العلوم والمعتد به عند الجمهور ولذلك اختص باسم العلم حتى صار
معنى ثانيا له وما انضف بما بل لان تلك القيود اعني الظن والجهل المركب والتقليد قد اشتهرت باسمائها المخصوصة و
تعريفه سيرد بعضها وما يتعلق به من الاحوال وما ذكرنا هو الاوجه كما لا يخفى وان كان المآل واحدا واما ما قيل من انه
جعل ما عدا اليقيني من التصديقات داخلا في التصور فلا يخفى بعده والعلم لا يحد بل هو غني عن التعريف لكونه وجدانيا
كالقدرة وسائر الوجدانيات لكن ذلك انما يفيد تميزه عن غيره وبداهته بوجه لا تصور حقيقته كيف وقد حير العقلاء
واختلافهم الا فيها فمنهم من ذهب الى ان حقيقته الصورة الحاصلة ومنهم من ذهب الى انها نفس الاضافة ومنهم من ذهب
الى انها الصفة ذات الاضافة واما ما قيل من انه لا يمكن تحديد العلم لان غيره انما يعلم به فلو علم هو بغيره لزم الدور
فالجواب عنه ان غيره انما يعلم بتعلق فرد منه متصور بالحقيقة لا بالعلم بحقيقته والمحتاج الى الغير انما هو العلم بحقيقته فلا
دور ويقتسمان اي التصور الساذج واليقين الضرورة والاكتساب فيصير كل منهما ضروريا وهو ما لا يتوقف

حصوله

حصوله على كسب نظر وفكر وكسبيا وهو ما يكون بخلاف ذلك ولا يلتبس اي في العلم اي في علم المدرك بما عدا نفسه من
الانطباع في المحل لما مر من اثبات الوجود الذهني المجرد لان المراد هو العلم بالكلي فلا يكون الا مجردا فيجب تجرد محله الفا
لئلا يلزم ان يكون الصورة العقلية اذا كانت محلا لصورة عقلية اخرى غالبة بها وحلول المثال مغاير ايضا للانطباع
والمراد من المثال هو الهيئة المجردة عن الوجود في الاعيان ومن المغايرة مغايرتها الموجودة في الخارج في الاحكام وقد مر
تحقيق ذلك مفصلا في مبحث الوجود الذهني ولا يمكن الاتحاد اشارة الى بطلان مذهب فاسد كان مشهورا بعد المعلم
الاول عند المشائين من اصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة عند تعقله اياها وان النفس الناطقة
عند تعقلها معقو لانها يتحد بالعقل الفعال قال الشيخ في الاشارات ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر
العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي ثم قال وهؤلاء ايضا يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فانما تعقل
ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان يصير نفس العقل الفعال ثم قال
وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقول كتابا يثني عليه المشاؤن وهو حشف كله وهم يعلمون من
انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه رجل من اهل زمانه وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط
من الاول هذا ثم ابطل القول الاول بان قال فلنفرض الجوهر العاقل عقل ا وكان هو على قولهم بعينه المعقول من
آ فهل هو موجود كما كان عندما لم يعقل او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل ا او لم يعقلها وان بطل منه
ذلك آ بطل على انه حال له او على انه ذاته فان كان على انه حال له والذات باقية فهو كساير الاستحالات ليس على ما
يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء اخر ليس انه صار هو شيئا اخر على انك اذا تاملت هذا
ايضا علمت انه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط ثم اراد ابطال مطلق الاتحاد فقال اعلم ان قول القائل
ان شيئا يصير شيئا اخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء اخر ليحدث ثالث بل على
انه كان شيئا واحدا فصار واحدا اخر قول شعري غير معقول ثم ابطل ثانيا حاصله ما مر في مباحث الامور العامة
ثم ان هذه الدعوى اعني اتحاد العاقل والمعقول قد اشتهر نقلها بين المتاخرين وتلقته بالقبول جماعة من المحققين
وزعموا انه من مذهب سطاطاليس ولم اظفر من واحد منهم في بيانها بشيء مقنع والشيخ احتج لهم في كتابه المسمى بالمبدأ
والمعاد الذي صنعه تقريبا للمذاهب المشائين بان قال كل صورة مجردة عن المادة والعوارض اذا اتحدت بالعقل بالقوة
صيرته عقلا بالفعل لا بان العقل بالقوة يكون منفصلا عنها انفصال مادة الاجسام عن صورها فانه ان كان منفصلا
بالذات عنها ويعقلها كان ينال منها صورة اخرى معقولة والسؤال في تلك الصورة كالسؤال فيها ويذهب الامر الى
غير النهاية بل لا فصل هذا او قولنا ان العقل بالفعل اما ان يكون هي هذه الصورة او مجموعها ولا يجوز ان يكون العقل
بالقوة هو العقل بالفعل لحصولها له لانه لا يخ عن ذات العقل بالقوة اما ان يعقل تلك الصورة او لا يعقلها
فان كان لا يعقل تلك الصورة فلم يخرج بعد الى الفعل وان كان يعقل تلك الصورة فاما ان يعقلها بان يحدث
لذات العقل بالقوة منها صورة اخرى واما ان يعقلها بان يحصل له هذه الصورة بذاتها فقط فان كان انما
يعقلها بان يحدث له منها صورة اخرى ذهب الامر الى غير النهاية وان كان يعقلها بانها موجودة له فاما على الاطلاق
فيكون كل شيء حصلت له تلك الصورة عقلا وتلك الصورة حاصلة للمادة وحاصلة لتلك العوارض التي تقترن
بها في المادة فيجب ان يكون المادة والعوارض عقلا لمقارنة تلك الصورة فان الصورة المعقولة موجودة في الاعيان
الطبيعية ولكن مخالطة لغيرها لا مجردة والمخالطة لا تعدم المخالط حقيقة ذاته واما لا على الاطلاق ولكن لانها

او العقل بالقوة الذي يحصل لها هذه الصور الخ

موجودة

موجودة لشيء من شانه ان يعقل فح اما ان يكون ان يعقل نفس وجودها له فيكون كانه قال لانها موجودة لشيء
من شانه ان توجد له واما ان يكون ان يعقل معنى ليس نفس وجود هذه الصورة وقد وضع نفس وجود هذه الصورة له
هف فاذن ليس ان يعقل هذه الصورة نفس وجودها للعقل بالفعل ولا وجود صورة ملحوظة معها فاذن ليس العقل بالقوة
هو العقل بالفعل البتة الا ان لا يوضع الحال بينهما حال المادة والصورة المذكورتين ولا يجوز ان يكون العقل بالفعل ههنا
هي هذه الصورة نفسها فيكون العقل بالقوة لم يخرج الى الفعل لانه ليس هذه الصورة نفسها بل قابل لها ووضع كعقل
بالفعل هذه الصورة نفسها فيكون العقل بالقوة ليس عقلا بالفعل موضوعا بل موضوعا للعقل بالفعل وقابلا فليس
عقلا بالقوة لان العقل بالقوة هو الذي من شانه ان يكون عقلا بالفعل وليس ههنا شيء هو عقل بالقوة اما الذي
يجري مجرى المادة فقد بينا واما الذي يجري مجرى الصورة فان كان عقلا بالفعل دائما لا يمكن ان يوجد وهو عقل
بالقوة ولا يجوز ان يكون هذا العقل بالفعل مجموعهما لانه لا يخ اما ان يعقل ذاته او غير ذاته ولا يجوز ان يعقل
غير ذاته لان ما هو غير ذاته اما اجزاء ذاته وهي المادة والصورة المذكورتان او شيء خارج عن ذاته فهو يعقله بان يقبل
صورته فيحل منها محل المادة ولا تكون تلك الصورة هي الصورة التي نحن في بيان امرها بل صورة اخرى بها يصير عقلا بالفعل
وايضا نحن نضع ههنا الصورة التي بها يصير العقل بالفعل عقلا بالفعل هذه الصورة ثم مع ذلك فان الكلام في المجموع مع
تلك الصورة الغريبة ثابت ولا يجوز ان يكون لجزء ذاته ايضا لانه اما ان يعقل الجزء الذي هو كالمادة او الجزء الذي هو
كالصورة او كليهما وكل واحد من هذه الاقسام اما ان يعقله بالجزء الذي هو كالمادة او بالجزء الذي هو كالصورة او بكليهما
وانا اذا تعقبنا هذه الاقسام بان لك الخطاء في جميعها فانه ان كان يعقل الجزء الذي كالمادة وبالجزء الذي كالمادة
فالجزء الذي كالمادة عاقلة لذاتها ومعقولة لذاتها ولا منفعة للجزء الذي كالصورة في هذا الباب ههنا وان كان يعقل
الجزء الذي كالمادة بالجزء الذي كالصورة فالجزء الذي كالصورة هو المبدأ الذي بالقوة والجزء الذي كالصورة هو المبدأ
الذي بالفعل وهذا عكس الواجب وان كان يعقل الجزء الذي كالمادة بالجزئين جميعا فصورة الجزء الذي كالمادة حالة في الجزء
الذي كالمادة وفي الجزء الذي كالصورة فهي اكثر من ذاتها فقد اعتبر مثل هذا في جانب الجزء الذي كالصورة وكان
وضع انه يعقل كل جزء بكل جزء فقد بطل اذن الاقسام الثلثة وصح ان الصورة العقلية ليست نسبتها الى العقل بالقوة
نسبة الصورة الطبيعية الى الهيولى بل هي اذا حلت العقل بالقوة اتحد ذاتاهما شيئا واحدا فلم يكن قابل ومقبول متميزي
الذات فيكون ح العقل بالفعل بالحقيقة هي الصورة المجردة المعقولة انتهى والجواب عنه ان العقل بالقوة انما يعقل الصورة
المعقولة لا بصورة اخرى بل لكون ذاتها موجودة له لا مط بل لكونها موجودة لشيء من شانه ان توجد له وليس كل شيء
هذا حكمه اعني من شانه ان يوجد له الصورة المعقولة اي المجردة عن الغواشي المادية بل لا بد ان يكون شيئا خاصا هو العقل
بالقوة اي شيئا مجرد الذات غير قائم بالمادة الجسمية فقوله فيكون كانه قال لانها موجودة لشيء من شانه ان توجد له
قلنا معناه ما ذكرنا اولا فتامله ولكون الدعوى غير معتقدة للشيخ اهمل في الاسئلة الا هذا الشق ولم يفصله علما منه
بان الجواب انما هو لاختياره وهم غافلون عن ذلك بل الحق ان العقل بالفعل هو النفس الناطقة الهيولانية هو المراد من
الاصل والسنخ في كلام الشيخ المنقول في مسئلة بقاء النفس ومن شق كالصورة هو الصورة المعقولة الحالة فيه وهذا لما
وعانا الله هنا الشغل فليتدبر وما ذكرنا يعلم انه يمكن في الجواب اختيار الشق الثالث ايضا اعني كون العقل بالفعل هو مجموع
العقل بالقوة والصورة المعقولة الحالة فيه فان اعتبر العقل بالفعل بالقياس الى جميع المعقولات نختار انه لا يعقل غير
ذاته شيئا خارجا عن ذاته لان ذاته مشتملة على جميع المعقولات جميعا والعاقل منه هو الذي كالمادة اعني النفس

الهيولانية

الهيولانية وعقله لذاته نفس ذاته وعقله للمعقولات التي هي في الجزء الصوري نفس حصولها له كما عرفت وبهذا الاعتبار يمكن
اعتبار انه يعقل غير ذاته ايضاً فان اعتبر العقل بالفعل بالقياس الى معقول معقول لا يصار انه يعقل غير ذاته بمعنى الشيء الخارج
عن ذاته ايضاً لكن بعد عقله اياه يصير جزء ذاته اعني الجزء الذي كالصورة لا بمعنى ان يتعدد له الجزء الصوري ليلزم ان له بعدد
كل معقول ذات اخرى بل بمعنى ان يكمل الجزء الذي كالصورة ويصير باعتبار كل معقول اكمل مما كان قبله وليس في ذلك تشكك
في الذاتي اذ ليس الجزء الصوري ههنا صورة حقيقة بل هو كالصورة ولا يبعد ان يكون هذا هو المراد من القول بالاتحاد
ولم يحمل الخرابيه ليس ههنا موضع ذكره ولعل سيأتي بعد الكلام في مسئلة علم الواجب ان شاء الله العزيز وبالجملة يمكن
التفصي عن جميع الشكوك التي ذكرها الشيخ في هذا الشق الاخير بمثل ما ذكرناه فلا نطول بتفصيله ويختلف في العلم بالذات
المعقول لما مرّ انفا من ان العلم بحصول المثال في المحل القابل وفي مبحث الوجود الذهني من ان الحاصل في الذهن يجب ان يكون
حقايق الاشياء وماهياتها ولا شك ان حقايق الاشياء المختلفة مختلفة هذا عند من قال بان العلم هو الصورة الحاصلة
واما عند من قال بانه هو التعلق والاضافة فقال الامام ان قيد بنفس التعلق وجب تعدده بتعدد المعلوم لان اختلاف
احد المنتسبين يوجب اختلاف النسبة وان فسر بصفة ذات تعلق لم يجب ذلك لجواز ان يكون صفة واحدة تتعلق بمتعلقات
هذا ومن المتكلمين من ذهب الى ان العلم الواحد ان كان تصوراً يجوز تعدد معلوماته وان كان نظرياً لم يجز لامتناع
اجتماع النظرين بالوجدان ورد بانه لم لا يجوز تعلق نظر واحد بالمتعلق كما يجوز تعلق علم واحد بالمتعلق فانه اذا كان
العلم بهما واحداً كفاه نظر واحد ومنهم من زعم ان العلم الواحد الحادث لا يتعلق بمعلومين على التفصيل والا لجاز تعلقه
بثالث ورابع الى ما لا يتناهى وهو محال لا يخفى وليس مرتبة من العدد اولى من مرتبة اخرى ورد بمنع عدم الاولوية
نفس الامر وان كانت غير معلومة لنا وبانه لم لا يجوز التعلق بالغير المتناهي في الحادث كما يجوز في القديم وان لم يكن واقعاً
ومنهم من قال بالامتناع اذا كان المعلومان يجوز الانفكاك في العلم والا يلزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه وردّ بما
قد يعلم تارة بعلم واحد فلا يجوز الانفكاك وتارة بعلمين فيجوز الانفكاك فيكفي في جواز الانفكاك كونهما معلومين
بعلمين في الجملة كالحال والاستقبال مثال لاختلاف المعلوم واشارة الى بطلان مذهب من زعم من المعتزلة ان العلم
بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال فان العلم بانه سيوجد علم بوجوده اذا وجد بان ذلك ثم فان العلم بانه سيوجد
مشروط بعدمه في الحال ووجوده في ثاني الحال والعلم بالوجود الحالي غير مشروط بالعدم في الحال فاختلفا و
لعلهم انما ذهبوا الى ذلك لئلا يلزم التغير في العلم القديم وستعلم عدم لزوم التغير مع الاختلاف ثم والعلم وان كان
هو الصورة الحاصلة لكنه لا يعقل ولا يتحقق الا مضافاً فانه لا بد من اضافة الصورة الى ما هي صورة له فيقوى
لزوم الاضافة للعلم الاشكال الوارد على كون العلم صورة بلزوم اجتماع صورتين متماثلتين مع الاتحاد اي في صورة
علم الشيء بنفسه اذ عند الاتحاد لا يمكن تحقق الاضافة المستلزمة للمغايرة فيقوى اصل الاشكال وطبعته بتعدد
افراده واما الجواب عن الاشكال بشقيه فعن الاول ان علم الشيء بنفسه حضوري فلا يستدعي صورة والمستدعي لها هو الحصولي
ولو سلم فلا استحالة لكون احد المتماثلين اصيلاً والاخر ظلياً وعن الثاني ان المغايرة الاعتبارية كافية لتحقق
الاضافة وهي متحققة مع الاتحاد فان كون الشيء بحيث يصح ان يعلم مغاير لكونه بحيث يصح ان يُعلَم وهو عرض لوجوده
فيها اي العلم عرض لوجوده تعريف العرض فيه وهو الموجود في الشيء لا كجزء منه اي الموجود في الموضوع فان الصورة المعقولة
وان كانت من الجوهر قائمة بالنفس وهي مستغنية القوام عنها واما الاشكال الوارد ههنا من حيث وجوب كون صورة الجوهر
جوهراً فقد مرّ التفصي عنه بما لا مزيد عليه في مسئلة الوجود الذهني وهو فعلي وهو ان يكون صورة المعلوم الى العلم

في الحال بل ما لوجوده

فنقول

فتصير سببا لوجوده في الخارج كصورة بيت اخترعها البناء ثم اوجدها في الخارج وانفعالي وهو ان يستفاد
الصورة العقلية من الوجود في الاعيان كما تستفيد صورة السماء من السماء وغيرها مثله الشارح القديم بعلمه تع
بذاته فانه عين ذاته وبالموجودات فانه عبارة عن وجوداتها العينية الصادرة عنه وانت خبير بان علمه تع بذاته
وكذا علمه بالموجودات على ما ذكره علم حضوري ليس بالصورة والمبحوث عنه هيهنا هو العلم الصوري الحصولي فلا مطابقة
بين المثال والممثل له وفي الحواشي الشريفية ان المثال الظلي ليس فعليا ولا انفعاليا هو علم واحد منا بالامور
المستقبلة التي ليست فعلا له وانت خبير ايض بان العلم بالامور المستقبلة انما يمكن ان يحصل من العلم بالاسباب فهو ايض
داخل في العلم الانفعالي وقال المص في شرح رسالة العلم اما العلم الفعلي فكعلم الاول بما عدا ذاته وسائر العلل بمعلولاتها
واما الانفعالي فكعلم ما عدا الاول بما ليس بمعلول له مما لا يحصل الا بانفعال ما للعالم وبارتسام صورة جديدة
في ذاته او الاته واما ما ليس بفعلي ولا انفعالي فكعلم الذوات العاقلة بانفسها وبالذوات التي لا تغيب
عنها ولا يكون تعقلها لها بارتسام صورة منها انتهى فليتأمل فان هذا الاخير ليس من افراد المبحوث عنه هيهنا
فينبغي ان يجعل المقسم لهذه الاقسام ما كان جعله المص مقسما للتصور واليقين كما مر ايض هو ضروري اقسامه
اي اقسام ذلك الضروري اذا كان من قسم التصديق اليقيني ستة بالاستقراء بديهيات ومشاهدات وفطريات و
حدسيات ومجربات ومتواترات بيان ذلك على وجه يتضمن وجه الضبط ايض ان ما لا يتوقف حصوله على نظر من
القضايا اليقينية اما ان لا يتوقف بعد حصول شرائط الادراك من الالتفات وسلامة الالات على شيء اصلا سوى
تصور الاطراف وهي البديهيات وتسمى اوليات ايض فهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور اطرافها كالحكم بان الواحد
نصف الاثنين والجسم لا يكون في ان واحد في مكانين وقد يتوقف العقل عن الحكم فيها اما لنقصان الغريزة كما في البله
والصبيان او لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة للاوليات كما لبعض الجهال والعوام او لعدم تصور اجزائها كما ينبغي
واما ان يتوقف حصولها على شيء اخر بعد تصور الاطراف فهذه الواسطة اما ان يكون احساسا وهي المشاهدات فمنها
هي القضايا التي يحكم بها العقل بتوسط الحواس الظاهرة كالحكم بان النار حارة والشمس مضيئة وتسمى حسيات ايض ومنها
كالحكم بان لنا خوفا وغضبا وتسمى وجدانيات ايض ومنها ما نجده بنفوسنا لا بالاتها كشعورنا بذواتنا وبافعالنا
ويدخل في المشاهدات الباطنية الوهميات التي جعلها بعضهم قسما سابعا وذلك ما يحكم به الوهم في المحسوسات ويصدقه
العقل فيه ذلك نحو كل جسم في جهة ولا يكون جسم واحد في مكانين فان العقل يصدق الوهم في احكامه على المحسوسات
لا على المجردات والمعقولات كحكمه بان كل موجود لا بد ان يكون في جهة او في مكان ولتطابق العقل والوهم في احكام
المحسوسات كانت العلوم الهندسية وما يجري مجراها شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها الخلاف الاراء كما وقع في
غيرها واما ان يكون تلك الواسطة غير الاحساس فاما ان لا يعزب عن العقل عند تصور الاطراف وهي الفطريات
ويقال لها قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها الى متساويين وان كانت تلك الواسطة
تعزب فاما ان يحتاج الى استعمال الحدس فيها وهي الحدسيات كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما يرى من اختلاف
تشكلاته بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس واما ان لا يحتاج الى استعمال الحدس فاما ان يكون من شانها ان يحصل
بالاخبار وهي المتواترات فهي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بوقوع امر ممكن مستند الى
المشاهدة بحيث يحكم بامتناع تواطؤهم على الكذب واما الذي يحكم به بواسطة الخبر الواحد المحفوف بالقرائن فهو من
قبيل الحدسيات واما الذي يحكم به بواسطة الخبر الواحد المؤيد بالمعجزة وبالجملة ما دل الدليل على صدقه فهو من

النظريات فيكون خارجا عن المقسم واما ان لا يكون من شانها ان تحصل بالاخبار وهي المجربات فهي ما يحكم به العقل
بواسطة تكرر المشاهدة ولا بد مع ذلك من قياس خفي هو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد دائما او اكثريا لا يكون اتفاقيا
بل لابد ان يكون هناك سبب وان لم يعلم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعا وذلك مثل حكمنا بان الضرب بالخشب مولم وبان شرب
السقمونيا مسهل فهذه الاقسام الستة من الضروريات هي مبادي البراهين المفيدة لليقين والعمدة منها هي الاوليات اذ
لا يتوقف منها الا ناقص الفطرة او من لا نها كما عرفت ثم الفطريات ثم الحسيات ثم الوهميات واما الحدسيات والمتواترات
والمجربات فهي وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكن لا يستحجة له على غيره الا اذا شاركه في الامور المقتضية لها من الحدس والتجربة
والتواتر ومكتسب عطف على ضروري اي حاصل بالكسب في النظر وقد مر انقسام العلم الى الضروري والكسبي ولعله انما
اعاده ليشير الى اقسام الضروري وقد يرد ايضا هو واجب وممكن مثل الشارحان القديمان العلم الواجب بعلمه تعالى بذاته
فانه نفس ذاته والممكن بما عداه فهما حملا الواجب والممكن على الواجب الوجود بذاته والممكن الوجود بذاته فالحصر مثال
الواجب في ما ذكراه وقال المحقق الشريف يحتمل ان يراد بالواجب ما يمتنع انفكاكه عن العالم وبالممكن ما يقابله وهو تابع
اي العلم تابع للمعلوم وهذا اشارة الى جواب المعتزلة عن استدلال الاشاعرة على اضطرارية افعال العباد بان الله تعالى
عالم في الازل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها لامتناع وقوع خلاف علمه تعالى فكانت لازمة لهم فلا يكون
باختيارهم وتقرير الجواب ان يقال فقد جعلتم علمه تعالى علة للمعلوم وهو تابع له والتابع لا يكون علة للمتبوع ثم الاشاعرة
لما ادعوا لجوابهم هذا بان العلم الازلي متقدم لا محالة على المعلوم فلو كان تابعا للمعلوم يكون متاخرا عنه وهو الدور
اجابت المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم لا بمعنى تاخره عنه بل بمعنى اصالة موازنة اي المعلوم فان كل واحد من العلم والمعلوم
موازن للاخر لانهما متطابقان فكان كل واحد منهما وزن بالاخر فتوازنا اي توافقا في الوزن والاصل في هذا التطابق
هو المعلوم لان العلم حكاية عن المعلوم ومثاله فنسبته اليه نسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس فكما
يصح ان يقال انما كان نقش الفرس هكذا لان ذات الفرس هكذا ولا يصح ان يقال ذات الفرس هكذا لان نقشه هكذا
كذلك يصح ان يقال انما علمت زيدا شريرا مثلا لانه كان في نفسه شريرا ولا يصح ان يقال انما كان زيد في نفسه شريرا
لاني علمته شريرا وذلك لا يختلف بتاخر وجود المعلوم عن وجود العالم وبتقدمه عليه تساوى كان العلم متقدما
او متاخرا يكون تابعا للمعلوم بهذا المعنى لا بمعنى التاخر فزال الدور فان قلت اذا كان العلم تابعا لا يكون علمه تعالى
فعليا بل يلزم منهم انتفاء هذا القسم من العلم قلت العلم من حيث انه علم وحكاية للمعلوم لا يكون له اقتضاء لوجوده ۔ د. كال
ومدخلية فيه الكنه من حيث انه يصير وسيلة الى اختيار الفعل وارادته يكون له مدخل في وجوده وهذا معنى كونه
فعليا فعلم المختار بافعاله الاختيارية علم فعلي وعلمه بافعال غيره لا يكون فعليا وان كان متقدما كذا في الحواشي
الشريفية واما ما في شرح القوشجي في دفع هذا الاعتراض من ان التابعية لا يجري الا في العلوم التصديقية التي
لا بد لها من خارج يطابقه والعلم الفعلي انما يكون في التصورات فمحل تامل ولا بد فيه من تفيضا على النفس الناطقة
من الاستعداد فان النفس في مبدء الفطرة خالية عن العلوم كلها الا علمها بذاتها فانها عين ذاتها لكنها قابلة لها
والا لما حصل لها العلم اصلا فاذا كانت قابلة لها فلو كانت شرائط الحصول بتمامها حاصلة من بدو الفطرة لكانت العلوم
حاصلة من بدو الفطرة لان المبدا الفاعلي الذي يخرج كلها بالقوة الى الفعل موجود دائما لا بخل فيه ولا توقف
فلا بد من ان يحصل تلك الشرائط شيئا فشيئا حتى تفيض العلوم شيئا فشيئا وبحصول تلك الشرائط يحصل الاستعداد
على ما قال اما استعداد العلم الضروري فبالحواس فان عند الاحساس بجزئيات المحسوسات والتنبه للمشاركات

وايضا

والمبادئ لتستعد النفس لفيضان العلوم الضرورية وأما استعداد العلم الكسبي فبالأول أي بالعلم الضروري فإن التصورات
الكسبية إنما تحصل بالحدود والرسوم المنتهية إلى التصورات الضرورية والتصديقات الكسبية بالقياسات المنتهية إلى
المقدمات الضرورية فبكل حد أو رسم تستعد النفس لفيضان العلم بالمحدود والمرسوم وبكل قياس من الأقيسة لفيضان
نتيجة من النتائج وأما ما نقل عن أفلاطون من أن العلوم كلها حاصلة للنفس إلا أنها ذهلت عنها باشتغالها بالبدن والذي
يحصل بتعلم وتعليم تذكر لما ذهلت عنها لا تحصيل لما لم يكن حاصلا لها فأما لا يلتفت إليه لابتنائه على قدم النفوس وثباتها
في الأبدان أو إنما له توجيه وتأويل لا ينافي ما ذكرنا وأما القول بتوقف العلوم على الاستعداد فلا ينافي القول بالفاعل
المختار لجواز أن يكون التوقف عاديا أو الاستعداد مرجحا لا مقتضيا إلى الوجوب والوجوب مستند إلى الاختيار كما ستجيء
والعلم بالاصطلاح يقارن في تعارفه الإدراك بل قيل قوله مقارنة الجنس للنوع دون أن يقول مقارنة النوع للجنس
وهذا الاصطلاح هو إطلاق الإدراك على ما يشمل الكلي والجزئي والمجرد والمادي مثلا وله أنواع أربعة هي الإحساس
والتخيل والتوهم والتعقل والعلم ليس إلا التعقل فيكون الإدراك بهذا الاصطلاح كالجنس للعلم وبالاصطلاح الآخر هو
تخصيص الإدراك بالإحساس يقارن العلم الذي هو التعقل مقارنة النوع لنوع تحت جنس هو الإدراك بالاصطلاح الأول
هذا ويتعلق أي يتعلق العلم على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك أي على التمام بالمعلول في شرح العلامة أن العلم بالعلة
يقع باعتبارات ثلثة الأول العلم بماهية العلة من حيث هي ذاته وحقيقته لا باعتبار آخر وهذا لا يستلزم العلم بالمعلول لا على وجه
التمام ولا على النقصان الثاني العلم بها من حيث هي مستلزمة لذات أخرى وهو علم ناقص بالعلة فيستلزم علما ناقصا من
حيث أنه لازم للعلة لا من حيث هي ماهية الثالث العلم بذاتها وماهيتها ولوازمها وملزوماتها وعوارضها ومعروضاتها
وما لها في ذاتها وما لها بالقياس إلى الغير وهذا هو العلم التام بالعلة وهو يستلزم العلم التام بالمعلول فإن ماهية المعلول
وحقيقته لازمة لماهية العلة وقد فرض تعلق العلم بها من حيث ذاتها ولوازمها انتهى وكذا قال الشارح القديم
للمعلول إلا أنه استثنى في القسم الأول كون اللازم مباينا لماهية العلة فإنه يلزم من تصور ماهية العلة تصور ماهية المعلول وقال المحقق
الشريف لكن المذكور في الملخص أنا متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول وكلما كان كذلك
كان العلم بالمعلول حاصلا والمقدمتان ظاهرتان على القول بأن التعقل يستدعي ماهية مساوية للمعقول في العاقل فهذا يدل
على أن العلة إذا كانت لذاتها علة كان تصورها بالكنه موجبا لتصور المعلول بعينه مطلقا سواء كان لازما مباينا أو لا وهذا وجه
بعيد في كلام الملخص فإنه إن أراد بحصول الماهية الموجبة للمعلول في الذهن حصولها مع وصف الإيجاب فالملازمة الأولى
ممنوعة فإن تعقل الماهية بالكنه لا يستلزم تعقلها من حيث الإيجاب وإن كان الموجب هو الكنه فتخصيص المحقق الشريف ذلك
بما إذا كانت علة لذاتها لا ينفعه وإن أراد حصول ماهية متصفة بالإيجاب في نفس الأمر وإن لم يكن وصف الإيجاب حاصلا
في الذهن فالملازمة الثانية ممنوعة وهو ظاهر وأما اعتراض الشارح القوشجي عليه بأن تصور العلة إنما يوجب تصور المعلول إذا كانت
العلة بوجودها الذهني علة لوجود المعلول في الذهن ومع ذلك يكون المعلول لازما بينا وقد استثناه ومعنى كون ماهية العلة موجبة
لماهية المعلول أن العلة بوجودها الخارجي يستلزم وجود المعلول في الخارج لا أنها بوجودها الذهني يستلزم وجود
المعلول في الذهن فليس بشيء أما أولا فلأن قولنا إذا كانت العلة بوجودها الذهني علة لوجود المعلول في الذهن فتصورها
يوجب تصور المعلول لا فرق بين مقدمها وتاليها فإن العلية في الذهن بين التصور والعلية عين الإيجاب وأما ثانيا فلأنه
لا يلزم لأحد أن معنى كون ماهية العلة موجبة لماهية المعلول هو كونها بوجودها الذهني مستلزمة   المعلول في الذهن بل
الدعوى أن الأول لم يجب للثاني بناء على استدعاء التعقل حصول الماهية المساوية وبهذا   افتراه الشارح

القدر بما انه المراد هيهنا اعنى الاعتبار الثالث فهو عندك بمنزلة ان يقال العلم بالمعلول والمع يستلزم العلم بالمع وهذا لا يخفى

لزوما وفسادا او ايضا المشهور ان هذا الحكم غير منعكس اى ليس تعلق العلم بالمع مستلزما لتعلقه بالعلة والحال ان

العلم بالمع ايضا من جميع الوجوه المذكورة يستلزم العلم بالعلة كذلك فان العلة وملزوميتها من ملزوميات المعلول واما

معروضيتها العلة فانها وان لم يكن ملزومة للمعلول لكن عوارض المع ايضا لا بد من لوازم العلة على ان هذه القاعدة

مستعملة فى مواضع عديدة يستدل فيها بالعلة على المع كاثبات علمه تع بالموجودات واثبات علم غيره من المجردات لانه معلول

الى غير ذلك فان لم يمنع كون المبدا الاول عالما بذاته من جميع تلك الوجوه فقد يمنع ذلك فى غيره فلا يتم مقصودهم كذا فى

الحواشى الشريفية فالوجه هو ان المراد من العلم التام بالعلة هو العلم بها بجميع جهاتها واعتباراتها اللازمة لها فان

هذا العلم لا ينفك عن العلم بما يلزمها ويجىء منها بتلك الجهات والاعتبارات قال المص فى شرح الاشارات ان العلم

بالعلة التامة يقتضى العلم بالمع فان العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة بجميع ما يلزمها لذاتها و

هذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التى منها معلولها لانها الواجبة بوجوبها انتهى فان المراد من العلم بكونها مستلزمة

هو العلم بتلك الجهات والاعتبارات التى هى المنشأ للاستلزام وليس المراد منه هو العلم بنفس هذه الاضافة

لكونه علما ناقصا بالعلة لا يحتمل كما مر فى الثانى من الاعتبارات المذكورة وهذا المعنى غير منعكس فان العلم بالمع

ايضا وان كان لا يتم من غير العلم بكونه مستلزما لجميع ما يلزمه لكن من جملة ما يلزمه انما هو علة ما لا العلة المعينة

بخلاف ما هو من جملة ما يلزم العلة فانه المعلول المعين قال المص فى شرح الاشارات ولما كان العلم التام بالعلة

التامة مقتضيا للعلم التام بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمع مقتضيا علما تاما بعلته فان العلة من حيث هى

تامة توجب معلولها المعين والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضى علته المعينة انما يقتضى علة ما لوجوده بل العلم

بالعلة يقتضى العلم بماهية المع وانيته والعلم بالمع يقتضى العلم بانية العلة دون ماهيتها كان اكمل الادراكات وافيها

ادراك الاول لذاته بذاته كما هى ولجميع ما سواه ايضا بذاته من حيث هو علة تامة انتهى والسبب فى ذلك على ما قاله

المحقق الشريف هو ان العلة التامة بكون خصوصها مقتضية لمعلول مخصوص وان المع الخاص لا يستدعى لامكانه

الا علة ما فالعلية مستندة الى الخصوصية الذاتية التى لا يتصور اقتضاؤها الا لشىء مخصوص والمعلولية مستندة

الى امكان ذات مخصوصة ولا شك ان الامكان لا يستدعى علة مخصوصة فالعلم بالعلة يستلزم العلم بماهية المع وانيته

والعلم بالمع يستلزم العلم بانية العلة دون ماهيتها ومن ثم حكم بان الاستدلال بالعلة يستلزم علما تاما والاستدلال

بالمع يوجب علما ناقصا انتهى كلامه واذا عرفت ما ذكرنا عرفت ان حصر الاعتبارات فى الثلثة غير حاصر ولعل

الاعتبار الثالث متوهم من ظاهر كلام شرح الاشارات المنقول اولا فتدبر وعمرا ابنه اى مراتب العلم ثلث الاولى كونه

بالقوة لما هو من شانه سواء كانت القوة قريبة كالعقل بالفعل او بعيدة كالعقل الهيولانى او متوسطة كالعقل

بالملكة سموها علما تجوزا الثانية العلم الاجمالى وهو حالة بسيطة بين القوة المحضة والعلم التفصيلى كحال

من سئل عن مسئلة ليس الجواب عنها المبنى على مقدمات كثيرة حاضرا فى ذهنه مفصلا لكن عنده ما لو بسط و

فصل لكان عين تفصيل تلك المقدمات فهى بالفعل من وجه بالقوة من وجه اخر الثالثة العلم التفصيلى وهو

ان يكون تلك المعلومات الكثيرة حاضرة فى ذهنه متميزة بعضها عن بعض وزعم الامام ان العلم الاجمالى باطل

لوجوه الاول ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب ان يتميز كل منها عن غيره فيكون التفصيل حاصلا او

[illegible] لم يكن العلم بها اجمالا بل تعيينا كان حاله من احوالها معلومة تفصيلا فما هو معلوم مفصل

حاصلا

وما قيل من ان المفصل فيه معلوم الثاني انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لوجوب مساواة الصورة لهيئة كل واحد منها فيكون صور مختلفة لا صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل من تلك الامور صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك نعم قد يحصل الصور المتعددة دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو وقد يحصل مترتبة في الزمان كما اذا تصور اجزاؤه واحدا بعد واحد على الانفراد واما الاجمال والتفصيل حصول الصورة تارة دفعة واخرى مترتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمالي بهذا المعنى ليس حالة متوسطة بين القوة والفعل واما ما قالوه من انه عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا لترتبه على التقرير فمردود بان لذلك الجواب حقيقة وهيئة وله لازم وهو انه شيء يصلح جوابا لهذا السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما حقيقة الجواب فمجهولة في تلك الحالة الثالثة ان المعلوم الاجمالي معلوم من وجه ومجهول من وجه آخر والوجهان متغايران لا محالة فالوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا في شيء واحد ظن ان العلم الاجمالي مغاير للعلم التفصيلي والجواب عن الاول على ما في الحواشي الشريفية ان صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن مجتمعة معا لكن العقل لم يجرد نظره الى كل واحد منها على حدة ولم يلتفت الا الى الجملة فاذا شرع في المسئلة وقررها ثانيا وجرد النظر الى كل واحد من المعلومات التي في تلك المسئلة حصل له في العلم بها مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالسبق عن الاولى التي هي علم بتلك التفاصيل ايضا ومثلا لها اجمالا ونظيرها بين المرتبتين في الاحساس ان ترى جماعة دفعة ثم تجرد النظر اليها فانا نجد في الابتداء حالة اجمالية وبعد التحديق حالة اخرى تفصل الاولى ولا شك ان ابصار تلك الجماعة حاصل في الحالتين معا وعن الثاني على ما في شرح المواقف انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بتلك الاجزاء والعقل ح متوجه قصدا الى المركب دون اجزائه فاذا توجه اليها وفصلها صارت ملحوظة قصدا منكشفا بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن حاصلا في الحالة الاولى مع حصول الاجزاء في الحالتين وقوله المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك المركب علم باجزائه لا اجمالا ولا تفصيلا وعن الثالث على ما في شرح المواقف ايضا ان الاجمال والتفصيل ليس حالهما على ما توهم بل المعلوم فيهما واحد والمختلف هو العلم المتعلق بذلك المعلوم فتارة يكون ذلك العلم على وجه واخرى على وجه اخر كما عرفت فاذا قلنا هذا الشيء معلوم من حيث الاجمال دون التفصيل كانت الحيثيتان راجعتين الى العلم دون المعلوم قال الشارح المواقف من انكاره العلم الاجمالي نشأ انكاره الاكتساب في التصورات وقد والسلب بما يعلم به بعينه ان العلم بذي السبب بعينه اذا لم يكن حاصلا من غير نظر بل كان محتاجا الى النظر لا يحصل الا من العلم بسببه لكن يمكن اذا نظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه يمنع الجزم برجحان احد طرفيه على الاخر واذا علم وجود سببه حكم بوجوده قطعا وانما قلنا اذا لم يكن حاصلا من غير نظر لئلا يرد انه لم لا يجوز ان يعلم وجوده باحساس او بالهام او بخبر الصادق الى غير ذلك فانما ليس من طريق العلم بسببه انما قيد بقولنا بعينه لئلا يرد انه لم لا يجوز ان يحصل العلم بعين العلم بسببه معلوله على سبيل البرهان الاني وذلك لان المعلول انما يدل على علة ما لا على علة بعينها كليا اشارة الى مسئلة اخرى وهي ان ما يعلم بسببه انما يعلم كليا لا جزئيا بناء على انه لا برهان على الشخص من حيث هو متشخص كما انه لا حد له من حيث هو كذلك بل حصول العلم بالشخص يجب ان يكون من سبيل الاحساس واستدل على كون العلم الحاصل من السبب كليا لا جزئيا بان من علم ان الالف مقتض للباء ثم استدل بالالف على الباء فقد حصل له من هذا الاستدلال العلم بالباء وهو كلي لان نفس تصور معناه لا يمنع الشركة والعلم بعلة وجوده عن الالف وهو ايضا كلي لان تصور كون شيء عن شيء لا يمنع من نفس تصور الشركة والكلي المقيد بالكلي

ليس الا

لیس الا کلیا کما مر فی الامور العامة واعترض علیه بان هذا انما یصح اذا استدل بالالف علی البناء واما اذا استدل بهذا الالف

علی هذا البناء کان المسبب المعلوم جزئیا لا کلیا والجواب ان العلم بالجزئیة لا یمکن ان یحصل من طریق الاستدلال فاذا حصلت لهذ

لنا هذه الالف بالاحساس وکنا قد علمنا انه علة للبناء حصل لنا العلم بوجود البناء لکن لا من حیث هو متشخص وان کان لا یمکن

الا ان یکون متشخصا فی نفس الامر اذ احسسنا بالبناء الذی علمنا وجوده یحصل لنا هذه الهیئة فظهر انه لا یصح الاستدلال

بالهذیة علی الهذیة وهذا اعنی العلم بوجود المتشخص فی نفس الامر لا من حیث هو معلوم لنا هو الذی یقال له العلم

بالجزئی بالوجه الکلی واما قول الامام ان الصحیح جواز الاستدلال ای الاستدلال بهذا الالف علی هذا البناء لان الاشخاص

من حیث هی اشخاص معلولة لاشخاص اخر والعلم بالعلة یوجب العلم بالمعلول فالجواب عنه ان العلم بالعلة وان کان موجبا

للعلم بالمعلول لکنه لیس بموجب للاحساس وکذا الاحساس بالعلة لیس موجبا للاحساس بالمعلول وان کان موجبا للعلم به فان ادراک

الجزئیات من حیث هی هذیات لا یمکن الا بالالات الجسمانیة کالحواس وما یجری مجراها فما لم یدرک المعلول بالة جسمانیة

لم یکن محسوسا وان کانت علته محسوسة والعقل الذی هو مناط التکلیف اتفاقا اختلف فی تفسیره فقال ابو الحسن الاشعری

هو العلم ببعض الضروریات المسمی بالعقل بالملکة عند الحکماء وقال القاضی هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحیلات

فی مجاری العادات قال شارح المواقف ولا یبعد ان یکون هذا تفسیرا لکلام الاشعری وقالت المعتزلة هو ما یعرف

به حسن الحسن وقبح القبیح وعند الامام الرازی واختاره المصنف غریزة یلزمها العلم بالضروریات عند سلامة الالات وانما

اعتبر سلامة الالات لان النائم مثلا عاقل ولا علم له لتعطل حواسه ویطلق لفظ العقل علی غیره ای غیر المعنی المذکور

فانه یقال علی الجوهر المجرد عن المادة ذاتا وفعلا کما مر ویقال ایضا للنفس فی مراتبها الاربع التی لها فی الاستکمال

علما وعملا ولتلک المراتب ایضا ولبعض قواها ایضا بیان ذلک ان القوة التی بها یستفیض النفس من مبادیها العالیة

ما یکمل جوهرها من التعقلات یقال لها العقل النظری والتی بها یصلح احوال البدن الذی هو آلة لها وتتصرف

فی ما یلیه من الامور المتعلقة بصلاح معاشها ومعادها العقل العملی وللنفس فی کل منهما استکمالات ومراتبها

مراتب العقل النظری وهی المقصودة بالذکر ههنا فاربع لانها اما کمال او استعداد نحو الکمال والاستعداد اما قریب او

بعید او متوسط فالبعید الذی هو محض القابلیة وصرف القوة للادراکات یسمی مرتبة والنفس فی تلک المرتبة ایضا عقلا

هیولانیا تشبیها بالهیولی الاولی الخالیة فی حد ذاتها عن جمیع ما یستعد له من الصور والهیئات والمتوسط الذی

هو استعدادها لتحصیل النظریات بعد حصول الضروریات باستعمال الحواس والالات یسمی مرتبة والنفس فیها ایضا

عقلا بالملکة اما الملکة فالمقابلة للحال لرسوخ استعداد الانتقال فیها او للمقابلة للعدم لوجود الانتقال فیها بحیث انها

علی غایة قربه والقریب الذی هو الاقتدار علی استحضار النظریات المکتسبة المخزونة متی شاء من غیر افتقار الی کسب

جدید یسمی مرتبة والنفس فیها ایضا عقلا بالفعل لشدة قربه الی الفعل بمنزلة القادر علی الکتابة حین لا یکتب وله

ان یکتب متی شاء والکمال الذی هو حصول النظریات مشاهدة یسمی مرتبة والنفس فیها ایضا عقلا مستفادا لاستفادته

من العقل الفعال المخرج لانفسنا من قوة الکمال الی الفعل وهو قد یعتبر بالقیاس الی معقول فیحصل لکثیر من الناس معقول

فی کثیر من الاوقات وقد یعتبر بالقیاس الی جمیع المعقولات فلا یحصل فی نشاة التعلق الا لنفوس قویة لا یشغلها

شان عن شان فکانها کما قال الشیخ فی صفتهم کانهم وهم فی جلابیب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الی عالم القدس

فانخرطوا فی سلک المجردات العقلیة التی تشاهد معقولاتها دائما وذلک فی بعض الاوقات فی مثل کالبرق الخاطف

وقیل لا یحصل فی هذه الدار بل فی دار القرار هذا ثم ان الهیولانی وبالملکة استعدادان لاستحصال الکمال

ابتداء

ابتداء وبالفعل استعداد لاسترجاعه واسترداده فهو متأخر عن المستفاد في الحدوث لان المدرك ما لم يشاهد
مرة بعد اخرى لم يصر ملكة ومتقدم عليه في البقاء لان المشاهدة قد تزول ويبقى ملكة الاستحضار فيتوصل بها اليها
ولذلك قد يجعل ثالثة المراتب نظرا الى البقاء وقد يجعل رابعها نظرا الى الحدوث واما مراتب العقل العملي وهي وان لم
تسم واحدة منها ولا النفس فيها بالعقل لكن نذكرها تتميما للنقل فاربع ايضا اولها تحلية العبد الظاهر بفضائل العادات
باستعمال الشرائع النبوية والنواميس الالهية وثانيها تخلية الباطن من رذائل الملكات ونفض آثار شواغله عن عالم الغيب
والامور القدسية ليتيسر له الاتصال بعالم الملكوت والخوض في لجة الجبروت وثالثها ما يحصل بعد ملكة الاتصال
بعالم الغيب وهو مشاهدة الامور الروحانية والتحقق بالحقائق العقلانية ورابعها ما يتجلى عقيبه لانفضاضها بالكلية ملكة
عن نفسه وعن رؤيتها الا انها وهو ملاحظة جلال الله وجماله وقصر النظر على كماله بحيث يرى كل قدرة مضمحلة
في قدرته وكل علم مستغرقا في علمه بل كل وجود وكمال وجود فائضا من وجوده ورشحا من بحر فيض جوده والاعتقاد
قد اختلف فيه هل هو من قبيل العلوم او جنس مغاير لها فقال الجماعة بالاول وذهب ابو الهذيل الى الثاني والتحقيق
انه يقال لاحد قسمي اي العلم وهو التصديق الجازم المطابق الثابت الذي في تقسيم العلم اليه والى التصور فيكون
من جنس العلم لا محالة وهذا احد الاصطلاحين في الاعتقاد والاصطلاح الآخر فيه وهو المشهور المتداول انه بمعنى
التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما او غيره مطابقا او غيره ثابتا او غيره والعلم ايضا كما يقال على المعنى المذكور
سابقا على التصديق اليقيني ايضا ففيه ايضا اصطلاحان فمعا كان اي الاعتقاد والعلم بحسب الاصطلاحين في كل يقال
منهما في العموم والخصوص فيكون العلم باحد اصطلاحيه هو المعنى الشامل للتصور واليقين اعم من الاعتقاد باحد اصطلاحيه
وهو التصديق اليقيني وبالاخر من اصطلاحيه وهو العلم اليقيني اخص من الاعتقاد بالاصطلاح الاخر وهو المتداول
المشهور وهذا هو غاية توجيه هذا الكلام ويقع فيه اي في الاعتقاد بالمعنى المتداول التضاد اي قد يكون اعتقاد
ضد الاعتقاد بان يتعلق احدهما بايجاب نسبة والاخر بسلب تلك النسبة بعينها فهذان الاعتقادان امران وجوديان
يمتنع اجتماعهما في محل واحد هو المعتقد وان جاز تعاقبهما عليه بخلاف العلم وكذا الاعتقاد بالمعنى الاخر المرادف
للتصديق اليقيني فان الادراك المتعلق بالسلب والايجاب اذا لم يطابق الواقع لم يكن علما ولا اعتقادا بهذا
المعنى والمطابق للواقع لا يكون الا احدهما فلا يتصور علمان ولا اعتقادان بهذا المعنى تعلق احدهما بايجاب نسبة
والاخر بسلب تلك النسبة فلا يجري التضاد في العلم والاعتقاد بهذا المعنى والسهو عدم ملكة العلم لا مضاده على
ما ذهب اليه الجبائيان فالمراد من الملكة هو الوجود لا المقابلة للحال فاندفع ما في الحواشي الشريفية من انه يرد عليه
انه اذا حصل لك العلم بشيء وكان بحال لم يصر بعد ملكة كنت انت ساهيا عن ذلك الشيء وهو باطل قطعا وظهر ايضا
ان القول بان تعريف السهو بعدم ملكة العلم سهو جهل فتدبر وقد يفرق بينه اي بين السهو وبين النسيان بان
السهو هو زوال الصورة العلمية عن النفس مع بقائها في الحافظة فلذلك لا يحتاج في استرجاعها الى تجشم ادراك
جديد والنسيان هو زوالها عنهما معا فلذلك يحتاج الى ذلك فالسهو حالة متوسطة بين الادراك والنسيان
وفيها زوال الصورة من وجه وبقاؤها من وجه آخر فان قيل كيف يتصور زوال الصورة عن خزانة المعقولات
التي هي العقل الفعال عندهم قلنا اذا زالت الهيئة التي بها يتمكن من الاتصال بالمجرد المسمى بالعقل الفعال لم يبق
ذلك المجرد خزانة للنفس فقد زالت الصورة عنه من حيث هو خزانة لا من حيث نفسه فلا استحالة والشك تردد
الذهن بين الطرفين اي طرفي النسبة الحكمية وهما الايجاب والسلب من غير رجحان لاحدهما وقد يصح تعلق كل

من الاعتقاد

من الاعتقاد والعلم بنفسه اي يصح تعلق الاعتقاد بالاعتقاد وتعلق العلم بالعلم اذ لا حجر فيهما فيتعلقان بكل شيء
وبالآخر اي يصح تعلق الاعتقاد بالعلم وتعلق العلم بالاعتقاد لذلك لكنه مغاير بالاعتبار الا الصور كما في العلم الحضوري
فاذا تعلق العلم الحضوري بنفسه كان يتصور الانسان مثلا ثم يتصور تصور الانسان لم يكن تصور التصور بحصول صورة
اخرى منتزعة من الصورة الاولى بل بحصول الصورة الاولى بنفسها عند المدرك والتغاير بين العلم والمعلوم كما في علم النفس
بذاتها وصفاتها القائمة بها يكون بالاعتبار لا بالذات وكذا الحال اذا تعلق العلم التصوري بالعلم التصديقي فانه لا
يكون هناك صورة زائدة على الصورة التي في التصديق واذا تعلق العلم التصديقي بالعلم التصوري كان يحكم على تصور
الانسان بانه كذا كان العلم المحكوم عليه من قبيل تعلق التصور بالتصور واذا تعلق الاعتقاد بالاعتقاد كان يحكم
على اعتقاد خاص بانه كذا كان ادراك المحكوم عليه من قبيل تعلق العلم التصوري بالتصديق كذا في الحواشي الشريفية بعينه
والجهل بمعنيين وهو كونه بمعنى عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه ذلك وهذا يسمى جهلا بسيطا بمقابلتهما اي العلم والاعتقاد
تقابل العدم والملكة وبآخر وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة او
تقليد ويسمى جهلا مركبا لتركبه من الجهلين الجهل بالواقع والجهل بكونه جاهلا به فهو قسيم لاحدهما وهو الاعتقاد بالمعنى
المتداول والظن ترجيح احد الطرفين اي اعتقاد رجحانه بحيث لا ينتهي الى الجزم وهو غير اعتقاد الرجحان اي اعتقادا
منتهيا الى الجزم فهما قسمان من الاعتقاد بالمعنى المتداول ويقبل الظن الشدة والضعف فينتهي بالشدة الى ان يصير علما
وبالضعف الى ان يعود جهلا على ما قال وطرفاه علم وجهل هذا وكسبي العلم يحصل بالنظر وهو ترتيب امور حاصلة
للتادي الى غير حاصل واعتبار الامور مع تجويز التعريف بالفصل وحده والخاصة وحدها لانهم فصلوا تعريف النظر
الذي للصناعة والاختبار فيه مزيد دخل ويكون اقرب الى الانضباط وهو ما يكون بالمعاني المركبة وهذا معنى ما قال
الشيخ من ان التعريف بالمفرد نزر خداج اي قليل ناقص ومن اراد ادخال التعريف بالمفرد ايضا في التعريف قال هو تحصيل امر
او ترتيب امور او قال هو ملاحظة العقل لما هو حاصل عنده لتحصيل غيره او قال هو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول
هذا عند من يرى ان النظر اكتساب المجهول بالمعلومات وهو الذي اختاره المص واما من يرى انه مجرد التوجه الى المط
ليفيض علينا من المبدأ الفياض من غير استعانة لنا في ذلك بالمعلومات السابقة فمنهم من جعله عدميا فقال هو تجريد الذهن
عن الغفلات ومنهم من جعله وجوديا فقال هو تحديق العقل نحو المعقولات واعلم انه على مذهب من يرى الاول وهو الظ
لا شبهة في ان كل مجهول لا يمكن اكتسابه من اي معلوم اتفق بل لا بد له من معلومات مناسبة اياه ولا شك ايضا في انه لا يمكن
تحصيله من تلك المعلومات على اي وجه كانت بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك
الترتيب فاذا حصل لنا شعور ما بامر تصوري او تصديقي وما ولنا تحصيله على وجه اكمل فلا بد ان يتحرك الذهن في المعلومات
المخزونة عنده منتقلا من معلوم الى آخر حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المط وهي المسماة بمبادي المط ثم لا بد ايضا
ان يتحرك في المبادي ليرتبها ترتيبا خاصا يؤدي الى ذلك المط فهناك حركتان مبدأ الاولى منهما هو المط المشعور به
بذلك الوجه الناقص ومنتهاها هو آخر ما يحصل من تلك المبادي ومبدأ الثانية اول ما يوضع منها للترتيب ومنتهاها
هو المطلوب المشعور به على الاكمل فحقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول هي مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من
الوجه
باب الحركة في الكيفيات النفسانية واما الترتيب الذي ذكروه في تعريفه فهو لازم للحركة الثانية وقلما توجد هذه الحركة
بدون الاولى بل الاكثر ان ينتقل اولا من المطالب الى المبادي ثم منها الى المطالب ولا خفاء ان هذا الترتيب يستلزم
التوجه الى المط وتجريد الذهن عن الغفلات وتحديق العقل نحو المعقولات كذا في شرح المواقف واعلم ان ما اختاره المص
اعني

اعني افادة النظر العلم هو مختار الحكماء والمحققين من المتكلمين ومن ذهب الى ان النظر لا يفيد العلم استدل بوجهين
الاول ان النظر لو استلزم العلم لم يختلف الناس في ارائهم لاشتراكهم في العلوم الضرورية التي هي مبادي النظرية فاشار المص
الى الجواب عنه بقوله مع سلامة جزئيه اي جزئي النظر اللذين احدهما بمنزلة المادة وهو تلك المعلومات الحاصلة وثانيهما
بمنزلة الصورة وهو الترتيب الواقع فيهما وسلامتهما عبارة عن كون تلك المعلومات مناسبة للمعلوم وكون الترتيب
بحيث يكون كل معلوم منها واقعا موقعه وبيان صحة جزئي النظر انما هو في ذمة علم المنطق اذا عرفت ذلك فتقرير الجواب
ان اختلاف الناس في ارائهم انما هو بسبب تركهم غاية سلامة الجزئين او غفلتهم عن شرائطها فلا يدل على كون النظر غير
مفيد للعلم مع شرائط الرعاية ايضا الثاني ان النظر لو افاد العلم لكان العلم بافادته العلم اما ضروريا فيلزم اشتراك
العقلاء فيه واما نظريا فيلزم الدور فاشار الى الجواب عنه بقوله ضرورة يعني نختار الشق الاول فانا متى اعتقدنا ان
العالم ممكن وان كل ممكن محدث حصل لنا العلم بان العالم محدث وكذا متى علمنا لزوم شيء لشيء ثم علمنا وجود الملزوم حصل
لنا العلم بوجود اللازم بالضرورة او ثم علمنا انتفاء اللازم حصل لنا العلم بانتفاء الملزوم بالضرورة ولا يجب اشتراك
العقلاء في الضروريات لان كثيرا من الضروريات يتشكك فيه العقلاء اما لخفاء في تصورات الاطراف او غير ذلك وفي
مع فساد احدهما اي مادة النظر او صورته قد يحصل ضده اي ضد العلم وهو الجهل المركب كما انه قد يحصل العلم الفا..
بان النظر الصحيح المقرون بشرائطه يستلزم العلم اختلفوا في ان النظر الفاسد هل يستلزم الجهل فقال الامام يستلزم
لان من يعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر استحال ان لا يعتقد ان العالم غني عن المؤثر وقيل ان كان
الفساد مقصورا على المادة يستلزمه والا فلا اما الاول فلان لزوم النتيجة للقياس المشتمل على الشرائط ضروري
سواء كانت المقدمات صادقة او كاذبة كما في المثال المذكور واما الثاني فلان معنى فساد الصورة انه ليس من
الضروب التي يلزمها النتيجة والصحيح انه لا يستلزم الجهل على التقديرين اما عند فساد الصورة فظ كما مر واما عند
فساد المادة فقط فبان يكون الصورة من الضروب المنتجة فلان اللازم من الكاذب قد لا يكون كاذبا كما اذا اعتقد ان
العالم اثر الموجب بالذات وهو حادث فانه يستلزم ان العالم حادث وهو حق مع كذب القياس بمقدمتيه نعم قد يفيد الجهل
كما اذا اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر قال شارح المقاصد والتحقيق انه لا نزاع في ان الفاسد صورة
لا يستلزم بالاتفاق والفاسد مادة قد يستلزم وقد لا يستلزم فمراد الامام الايجاب الجزئي كما في المثال المذكور
ومرادنا نفي الايجاب الكلي لعدم اللزوم في بعض المواد والقائلون بانه لا لزوم اصلا يريدون اللزوم الذي مناطه
صفة في الشبهة بمعنى ان الشبهة المنظور فيها ليس لها الذاتها صفة ولا وجه يكون مناطا للملازمة بينها وبين المط
والا لما انتفت الدلالة عنها بظهور الغلط ولكان المحققون بل المعصومون عن الخطا اولى بان يستلزم نظرهم في الشبهة الجهل لما
علم انهم احق بالاطلاع على وجه الدلالة فيها وهذا بخلاف الدليل فان له صفة ووجه دلالة في ذاته هو مناط استلزامه
المط عند حصول الشرائط واما اللزوم العائد الى اعتقاد الناظر في بعض الصور كما اذا اعتقد حقية المقدمات في المثال
المذكور فلا نزاع فيه وحصول العلم عن الصحيح واجب المتفقون على ان النظر الصحيح مفيد للعلم اختلفوا في ان حصول
العلم عقيبه هل هو على سبيل الوجوب عقلا او عادة وعلى الاول هل باعداد النظر او بسببيته الاول مذهب الحكما
الثاني مذهب المعتزلة القائلين بالتوليد الثالث مذهب الاشاعرة والظ ان مختار المص انما هو مذهب الحكما
وفي الحواشي الشريفية ان المص اختار ان حصول العلم عقيب النظر واجب لم يتعرض ان ذلك الوجوب بطريق الافاضة كما
هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة هذا واعلم ان ههنا مذهبا رابعا اختاره الامام

ويظهر ان الموجب بالذات لشيء خطأ ثم

الرازي

لا بطريق التوليد على ما هو رأي المعتزلة وهذا ما نقل عن القاضي وامام الحرمين ان النظر يستلزم العلم بطريق الوجوب مـ

الرازي وذكر الغزالي انه المذهب عند اكثر اصحابهم وهو ان النظر يستلزم العلم بالنتيجة بطريق الوجوب من غير ان يكون علة او مولدا وصرح بذكر الوجوب لئلا يحمل الاستلزام على الاستعقاب العادي فيصير هذا هو المذهب الثالث كذا في شرح المقاصد ثم قال واستدل الامام على الوجوب بان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث فمع حضور هذين العلمين يمتنع ان لا يعلم ان العالم حادث والعلم بهذا الامتناع ضروري وعلى بطلان التوليد بان العلم في نفسه ممكن فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته انتهى ثم ان صاحب المواقف نقل ايضا هذا المذهب ثم قال وهذا لا ينافي مع القول باستناد الجميع الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا لا موجبا انتهى وانت خبير بانه يمكن ان يقال العلة بقول باعداد النظر كالحكماء فان القول بالاعداد لا ينافي نفي التوليد وهو ظاهر ولا القول باسناد الكل اليه تعالى فان تكون الصدور باعداد شيء اخر لا ينافي كونه ابتداء وانما المنافي هو الصدور بتوسط شيء اخر فالفرق بين هذا المذهب وبين الزم منافية الاشعري في استناد الجميع اليه تعالى ابتداء لا يلزم القول بهذه الواسطة واما منافاة هذا المذهب للقول بالفاعل المختار فالجواب عنه على ما في شرح المقاصد ان وجوب الاثر كالعلم مثلا بمعنى امتناع انفكاكه عن اثر اخر كالنظر لا ينافي كونه اثر المختار جائز الفعل والترك بان لا يخلقه ولا ملزومه لا بان يخلق الملزوم ولا يخلقه كسائر اللوازم الممكنة كوجود الجوهر لوجود العرض وبالجملة جواز الترك اعم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة وانما المنافي له امتناع انفكاكه عن المؤثر بان لا يتمكن من تركه ولو صح هذا الاعتراض لارتفع علاقة اللزوم بين الممكنات فلم يكن تصور الابن مستلزما لتصور الاب ووجود العرض مستلزما لوجود الجوهر الى غير ذلك هذا واما استدلال الامام على بطلان التوليد بما مر فالتحقيق فيه انه على القول باستقلال العبد في افعاله تمام على المعتزلة واما على القول بمدخلية العبد لا باستقلاله وهو الحق على ما سيجيء فالجواب عنه ان كون الشيء مقدورا لله تعالى اعم من ان يكون بواسطة او بغير واسطة فلا ينافيه وقوعه من غيره بان يكون ذلك الغير واسطة وانما ينافيه لو كان الوقوع على استقلال من الغير وليس فليس ثم انه قد احتج الاشاعرة على المعتزلة بان النظر لو كان مولدا للعلم لكان تذكر النظر ايضا مولدا له وهو باطل انفاقا واجاب المعتزلة عنه بانه مع كونه قياسا فقهيا فالفرق ظاهر وهو ان النظر ابتداء مقدور لنا ولذا تولد العلم وتذكره غير مقدور لنا فلا يولده ولو كان احيانا مقدورا فهو ايضا يولده فان اباها شم صرح بان التذكر السانح للذهن بلا قصد لا يولد العلم لكونه من فعل الله ومع قصد واختيار يولده لكونه من فعلنا رايضا هناك اي عند تذكر النظر مانع عن توليد العلم وهو لزوم تحصيل الحاصل بخلاف ابتداء النظر لكونه سابقا على العلم فلا يلزم هذا ولما وجب حصول العلم من النظر الصحيح المقرون بالشرائط الممكن رعايتها وتحصيل مقدماته الضرورية وترتيبها على الوجه المنتج بالضرورة سيما بمعونة المنطق فهو كاف في افادة العلم على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية او غيرها ولا حاجة الى المعلم على ما يقوله الملاحدة ولا يخفى ضعف قولهم بعد ما ذكرنا فلا حاجة الى مؤنة الاستدلال على بطلانه الان يريد ابطال قوله ابتداء رمنه وفي الشرح القديم انهم يعترفون باستلزام مقدمات اثبات الصانع لنتايجها لكن يقولون هذه وحدها لا يجزي ولا يحصل بها النجاة الا اذا اتصل به تعليم كقول النبي صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وكثير من الناس قائلون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم وان كانت العقول كافية لقال العرب نحن نثبت الصانع بعقولنا ونعرف توحيده فلا نحتاج في ذلك اليك انتهى وقال المحقق بعد ذكره ان هذا اشارة الى ما ذكره المصنف في نقد المحصل وما بال الكلام انتهى وانت خبير بانه على هذا التقرير لا انهم ادعوا ان في كل عصر لا بد من معلم يكون في ذلك التعليم وجود معلم في زمان من الازمنة وهو النبي فلا يثبت لهم بذلك وجوب

وجوب الامام مط فضلا عن امام فى كل زمان ثم قال الش والحق ان التعليم فى العقليات ليس بضرورى و قال المحشى وذلك
لاجماع السلف قبل ظهور الملاحدة على ان معرفة الله تعم بلا معلم نبى وايضا الايات الآمرة بالنظر فى معرض الهداية الى
طريق النجاة منكرة بلا ايجاب تعليم واما عدم قبول كلمة التوحيد من كثير من الناس فلانهم كانوا يقولون عزير ابن الله
او لانهم كانوا يمنعون عن الاقرار بالرسالة وسائر حقوق الكلمة انتهى والقوم الزموهم الش تارة والدور اخرى
اما الاول فلان نظر المعلم ايضا يحتاج الى معلم اخر اذ المفروض ان النظر مط غير كاف و هذا غير وارد عليهم لجواز ان يكون
نظر المعلم كافيا دون غيره لكونه مؤيدا بخاصية تقتضى كمال عقله او ينتهى سلسلة التعليم الى معلم لا يكون علمه بالنظر بل
بالوحى واما الثانى فلان العلم بصدق المعلم الذى لا بد منه اما ان يحصل بالنظر او باخباره وكلاهما دور اما الاول
فلان افادة النظر يتوقف على تعليم المعلم وافادة تعليمه يتوقف على صدقه الذى لا يحصل الا بالنظر واما الثانى
فلان اخباره لا يفيد الا بعد العلم بصدقه واما ان يحصل باخبار معلم اخر فيتسلسل ولا يكفى الانتهاء الى معلم مؤيد
بالمعجزة لانه لا بد من النظر فى معجزته الذى لا يتم الا بتعليمه المتوقف على اخباره فيعود الى القسم الاول و يلزم الدور فان
قلت قد ايشارك العقل قوله فى افادة العلم بصدقه بان يضع المعلم مقدمات يعلم العقل بالنظر فيها صدقه قلت
المقدمات الموضوعة ما لم يعلم صدقها واضعها لا يفيد علما البتة فكيف يمكن ان يعلم منها صدق واضعها واما ما قيل
من ان كلامهم فى المعارف الالهية الغائبة عن الحواس وصدق المعلم ليس منها بل هو مما يهتدى اليه بمشاهدة قرائن
الاحوال فالجواب عنه ان صدق المعلم لا يحصل من مجرد مشاهدة الاحوال بل لا بد من النظر فيها ومقدمات
النظر مط غائبة عن الحواس لكونها معقولات كلية لا محالة نعم قد يكون مقدمات بعض الانظار قريبة المأخذ غير
صعبة التحصيل وبعضها بخلاف ذلك ولا بد فى الجميع من الانتهاء الى العلوم الضرورية والتفاوت بكثرة الوسائط
وقلتها والصعوبة وعدمها راجعة الى ذلك مع ذلك فالكلام ليس فى اعانة التعليم على النظر بل فى توقف النظر
على التعليم وايضا الكلام فى صدق المعلم عن الله والعلم بهذا المجموع من المعارف الالهية لا محة بل من اصعبها فان
العلم بصحة الرسالة عن الله ينطوى على جل المعارف الالهية بل على كلها نعم وان لم يكن للنظر حاجة الى المعلم لكن لا بد
فيه من ترتيب المقدمات الذى هو الجزء الصورى ولا يكفى مجرد حصول المقدمات التى هى الجزء المادى والا لحصلت العلوم
الكسبية لجميع العقلاء لحصول الضروريات التى هى مبادى الكسب لكل احد على السوا ولتساوت الاشكال فى الجلاء
والخفا وانما قال ذلك دفعا لما قيل من انه لا حاجة الى الجزء الصورى والا لزم الش او اشتراط الشئ بنفسه و هو مع
ان الش انما يلزم لو قلنا بافتقار كل زائد الى ترتيب ليس كذلك بل المفتقر الى الترتيب انما هو الاجزاء المادية خاصة
كذا فى شرح العلامة وشرطه اى شرط النظر مط سواء كان صحيحا او فاسدا زائدا عليا رابط العلم من الحيوة والعقل
وعدم الغفلة الى غير ذلك امور الاول عدم الغاية وهى العلم المطلوب بالنظر من حيث هو مطلوب به والا لزم تحصيل
الحاصل فان قلت فما تقول فى من ينظر فى الادلة المتعددة على مطلوب واحد قلت ذلك اما بقصد الاطمينان وحصول
تعاضد الادلة او حصول العلم بها شيئا فشيئا او النظر فى وجه دلالة الدليل الثانى على ما قاله الامام الى غير
ذلك والثانى عدم ضدها اى الجهل المركب بالمط لان صاحبه جازم بكونه عالما وذلك يمنعه من الاقدام على
النظر لانه كالاكل على الامتلاء وعند ابى هاشم لكونه منافيا للشك الذى هو شرط للنظر عنده فان قلت الجاهل
ربما ينتصر فى مقدمات حاصلة عنده او ملتفتا اليه ويرتبها ترتيبا صحيحا فلا حصوله يؤدى اليه فادية الى اليقين بخلاف
اعتقاده فيزول عنه جهله المركب وقد يعرض المبادى عليه مرتبة فيتنقل منها الى المط قلت اما الاول فهو من

دفعة بالمخيلة واما الثاني فهو الحدس وليس شيء من ذلك بنظر و الثالث حصولها اي بوجه ما لا من حيث هو مطلوب
بالنظر وذلك لامتناع طلب المجهول مطلقا ولم يعد غير المص هذا الثالث من شرائط النظر لزعمهم انه داخل في علم العقلة
الذي هو من شرائط العلم فتأمل هذه هي شرائط النظر على الاطلاق واما النظر الصحيح فشرطه ان يكون نظرا في الدليل دون
الشبهة وان يكون النظر فيه من جهة دلالته وهي الامر الذي بواسطته ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول فاذا استدللنا
بالعالم على الصانع بان نظرنا فيه وحصلنا قضيتين احديهما ان العالم حادث والاخرى ان كل حادث له صانع
فالعالم هو الدليل عند المتكلمين لا نفس المقدمتين المرتبتين على ما هو اصطلاح المنطق وثبوت الصانع هو المدلول
وكون العالم بحيث يفيد النظر فيه العلم بثبوت الصانع هو الدلالة وامكان العالم او حدوثه الذي هو سبب الحاجة الى المؤثر
هو جهة الدلالة وهذه الاربعة امور متغايرة بحسب المفهوم والعلوم المتعلقة بها متغايرة بحسب الاضافة ولوجوب
ما يتوقف عليه العقليان واستفادة المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اجمع المتكلمون على وجوب
النظر في معرفة الله تعالى واختلفوا في انه هل هو واجب عقلا او شرعا فذهب المعتزلة على الاول واختاره المص والاشا
الى الثاني واما وجوب المعرفة فمجمع عليه من الامة واستدلت المعتزلة على الوجوب العقلي بوجهين الاول ان
معرفة الله تعالى واجبة عقلا لكونها مما يتوقف عليه الواجبان عقلا احدهما دفع الضرر المظنون وهو خوف العقاب
في الاخرة حيث اخبر بذلك جماعة كثيرون وخوف ما يترتب في الدنيا على اختلاف الامم في معرفة الصانع من المحاربة
وهلاك النفوس وتلف الاموال فان هذا الخوف ضرر ناجز يقدر العبد على دفعه عن نفسه فلو لم يدفعه كان مستحقا
لان يلومه العقلاء وثانيهما شكر المنعم فان كل عاقل يرى عليه نعما جليلة من الوجود من القوى الروحانية والجسمانية
والمشاعر الحسية والعقلية وما يتم به امر معاشه من المآكل والمشارب والملابس والمراكب وما يتمتع به من اللذات الجسمانية
والعقلانية والتفوقات المالية والكمالية كل ذلك مما يعلم يقينا انه ليس منه بل من غيره فلو لم يعرف ذلك الغير المنعم عليه
تلك النعم ولم يذعن بانعامه عليه لم يتقرب الى حضرته لذمه العقلاء قاطبة واستحسنوا سلب تلك النعم جميعا عنه وعلى تقدير
الضرر المظنون بخوف زوال تلك النعم عنه ايضا فان قيل على الاول لا نسلم ظن الخوف في الاعم الاغلب اذ لا يلزم الشعور بالا خلاف
وبما يترتب عليه من الضرر وبالصانع وبما رتب في الاخرة من الثواب والعقاب والاخبار بذلك انما يصل الى البعض وعلى
تقدير الوصول لا رجحان لجانب الصدق ولو سلم الخوف فلا نسلم ان تحصيل المعرفة يدفعه لان احتمال الخطأ قائم فيخاف
العقاب والاختلاف بحاله والفساد زيادة وعلى الثاني ان العقل والنقل كلاهما دالان على ان شكر المنعم ليس بواجب اما
العقل فلان الشكر لا يتضمن نفعا ودفع ضرر العقاب لاحتمال ان لا يقع لا بقا وانه كالاستهزاء لحقارة ما الدنيا بالنسبة الى خزاين
رحمة الله تعالى ونعيمها مثل الشاكر كمثل من اكل لقمة خبز حضر على مائدة سلطان يملك المشارق والمغارب ويحوي ما فيهما من
الكنوز والذخاير نصيبا ولعلها اللقمة ثم طفق يذكرها على رؤوس الاشهاد ويداوم على تحريك انملته شكرا عليها ولا
شك ان ذلك يعد منه استهزاء فشكر العبد اولى بكونه استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل من تلك اللقمة عند الملك وما
ياتي به العبد مما يعد شكرا احقر عنده من تحريك الانملة بالقياس الى الملك ثم ان الشكر باستعمال الجوارح وساير ما
يتوقف عليه تصرف في ملك الغير واما النقل فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه نفى التعذيب مطلقا قبل بعثة
الرسل صريح في ان لا وجوب عقلا والا لثبت قبل البعثة ولزم التعذيب باخلال الواجبات العقلية مع امتناع العفو عنده
اقول الجواب عن الاول هو ان منع ظن الخوف مكابرة اذ الشاعر بالاختلاف وبالصانع وبتبليغ الشعور بها غالب الائمة
وذلك معلوم عادة وان لم يلزم عقلا او العبرة بالوقوع لا باللزوم وكذا من لم يصل اليه الاخبار بذلك اقل قليل
بل

بإزاء درهم أو إذا وصل فاحتمال الصدق كاف في ظن ضرر الخوف ولا يجب رجحانه كما لا يخفى على المتأمل على أن احتمال الضرر
أيضا كاف واحتمال الخطأ في المعرفة في نفس الأمر لا ينافي كون المعرفة المقطوعة الصواب باعتقاد العارف دافعة للخوف والضرر
مع أن سد طرق الخطأ مقدور ومراعاة القانون العاصم وعن الثاني أما عن الدليل العقلي فهو أن احتمال عدم وقوع
الشكر لا ينافي كون الشكر المظنون كونه لا يفيد أصلا لاستحقاق الثواب ولدفع ضرر خوف تركه وذلك ظ وأما حديث كون الشكر
كالاستهزاء والتمثيل له بتقديم حضر مائدة الملك فالجواب عنه أن الدنيا وما فيها وإن كانت عند الله أقل من اللقمة عند الملك
إلا أن العبرة إنما هي فيهما بالنسبة إلى العبد الفقير لا بالنسبة إلى الله تعالى وإلى الملك وح ينعكس الأمر فإنه ما أعطى الله
العبد من الدنيا وما فيها إنما هو جميع ما يحتاج العبد في وجوده وبقائه مدة العمر بل أبد الدهر بخلاف ما أعطى الملك
الفقير من اللقمة فإنه ليس جزءا من ألف ألف جزء مما يحتاج إليه الفقير في يوم واحد بل في ساعة واحدة كما لا يخفى على من له
اطلاع بما يحتاج إليه الإنسان في وجوده وحياته في ساعة واحدة فضلا عن مدة العمر والتصرف في ملك الغير إذا
كان في طلب رضاه باعتقاد المتصرف لا يخاف لأجله العقاب بالضرورة وأما عن الدليل النقلي فهو أن نفي وقوع التعذيب
لا ينافي ثبوت استحقاقه المعتبر في الوجوب العقلي ومن قال بامتناع العفو مما قال عن التعذيب المستحق بعد البعثة بل
نقول هذه الآية تدل على ثبوت الأحكام العقلية فإنه لولا ثبوت الأحكام إلا بالشرع لما كان استحقاق التعذيب إلا
بالشرع وإذا لم يكن استحقاق التعذيب ثابتا قبل الشرع لم يكن لنفي التعذيب قبل الشرع معنى إذ لا يعقل التعذيب من
غير استحقاق فهذا مثبت أن معرفة الله تعالى واجبة عقلا للشكر على نعمه وليدفع ضرر خوف الجهل به وهذا وجوب مطلق
كوجوب الصلوة لا وجوب مقيد كوجوب الزكوة وط وهي أعني المعرفة لا يحصل إلا بالنظر لكونها كسبية غير ضرورية وما لا
وما لا يحصل الواجب المطلق إلا به ويقال له مقدمة الواجب المطلق فهو واجب أيضا كوجوبه إن عقلا فعقلا وإن شرعا
فشرعا فإن قيل لا نسلم أن وجوب المعرفة وجوب مطلق فإن معنى الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك
أو بحال عدم المعرفة للقطع بأنه لا وجوب حال حصول المعرفة لامتناع تحصيل الحاصل وأيضا لا نسلم أن النظري لا يحصل إلا
بالنظر بل قد يحصل بالإلهام على ما يراه البراهمة أو بالتعليم على ما يراه الملاحدة أو بتصفية الباطن على ما يراه المتصوفة
قلنا الجواب عن الأول أنه ليس معنى الوجوب على كل تقدير عموم التقادير والأحوال وإلا لما كان شيء من الواجبات
واجبا مطلقا إذ لا يجب على تقدير وجود المقدمة وعدمها ووجوب المعرفة ليس مقيدا بالنظر بمعنى أنه لو نظر وجبت
المعرفة وإلا فلا فيكون مطلقا بالمعنى المراد وعن الثاني أن كل ذلك يحتاج إلى معونة النظر فإن الإلهام على تقدير
ثبوته لا يأمن صاحبه أنه من الله فيكون حقا أو من غيره فيكون باطلا إلا بعد النظر وإن لم يقف على تقريره وتحريره و
كذا الحال في التصفية ألا ترى أن رياضة المبطلين من اليهود والنصارى تؤديهم إلى عقائد باطلة فلا بد من الاشتغال
بالنظر بل التحقيق أن التصفية إن انفكت عن النظر لم يحصل منها علم أصلا وأما القائل بالتعليم فهو لا ينكر النظر بل يقول
هو وحده لا يفيد المعرفة بل يحتاج في إفادتها إلى قول معلم ويشبه النظر بالبصيرة بالنظر بالبصر وقول المعلم بالشمس
فكما أنه لا يتم الإبصار إلا بهما كذلك لا تحصل المعرفة إلا بمجموعهما وقد أجيب عن الثاني أيضا بأن المراد أنه لا مقدور لنا
من طرق المعرفة إلا بالنظر فإن التعليم والإلهام من فعل الغير فليس بمقدور لنا وأما التصفية فيفتقر إلى مجاهدات شاقة
ومخاطرات كثيرة قلما يفي بها المزاج فهي في حكم ما لا يكون مقدورا أو بأن نخص وجوب النظر في المعرفة بمن لا طريق له
إليها إلا النظر بأن لا يكون ممكنا الأمنة كجمهور الناس ومن عرف الله تعالى بغيره من الطرق النادرة التي توصل إلى معرفته
لم يجب النظر عليه هذا فإن قيل لا نسلم أن مقدمة الواجب المطلق يلزم أن تكون واجبة لجواز إيجاب الشيء مع الذهول

عن مقدمة

عن مقدمته بل مع التصريح بعدم وجوبها ولا استحالة فيه فان المستحيل وجود الشئ بدون وجود المقدمة لا وجوبه
بدون وجوبها فان عدم وجوبها لا يستلزم عدمها كما ان وجوبها لا يستلزم وجودها لا يقال يلزم من وجوبه بدون
وجوبها امكان وجوده بدون وجودها الذي هو المحال لذاته فيلزم امكان الممتنع لذاته وهو ممتنع وذلك لانه لو كان
واجبا بدون وجوبها لجاز تركها مع بقاء التكليف عقلا او شرعا بالاصل لكونه واجبا مطلقا اي على تقدير وجود المقدمة
وعدمها فاذا كان التكليف بالاصل باقيا مع عدم المقدمة يجب ان يكون وجود الاصل ممكنا مع عدم المقدمة والا يلزم
التكليف بالمحال لانا نقول عدم جواز ترك الشئ عقلا او شرعا قد يكون لكونه لازما للواجب فيكون واجبا بمعنى انه لا بد منه
لا بمعنى تعلق خطاب الشرع او حكم العقل به على حدة على ما هو المتنازع فيه قلنا اذا كانت المقدمة سببا للواجب ممتنعا تخلفها
عنه ولم يكن في وسع العبد تحصيله الا بمباشرة سببه كان ايجابه ايجابا للمقدمة في الحقيقة لكون القدرة متعلقة بها لا ان القدرة
على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا باعتبار ذاته فالخطاب والحكم وان تعلق في الظاهر بالمسبب لكن يجب صرفه بالتأويل الى السبب
اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف بالمسبب كان ذلك تكليفا بايجاد سببه كمن يؤمر بالقتل فانه امر له بمقدوره
الذي هو السبب الموجب للازهاق وهو ضرب السيف قطعا بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه
كالطهارة للصلوة والمشي للحج فان الواجب ههنا مما يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا للمقدمة ولكن النظر
بالنظر الى المعرفة من قبيل القسم الاول فكان ايجاب المعرفة في الحقيقة ايجابا للنظر وهو المط وتلخيص هذا الوجه ان معرفة الله
واجبة عقلا وهي لا تحصل الا بالنظر وما لا يحصل الواجب الا به فهو واجب فالنظر في معرفة الله تعالى واجب عقلا وهو المط
والى هذا الوجه اشار المص بقوله وما يتوقف عليه العقليات الوجه الثاني تقريره ان النظر في معرفة الله واجب اتفاقا اما بالعقل
او بالشرع اذ لا ثالث يصلح مناطا للاحكام لكن الثاني اعني ثبوت الوجوب بالشرع يستلزم انتفاؤه لانه لو كان وجوبه
بالشرع لتوقف على العلم بثبوت الشرع والعلم بثبوت الشرع لكونه نظريا يتوقف على وجوب النظر اذ لولا وجوب النظر لكان
للمكلف ان يمتنع عن النظر فلا يثبت عنده الشرع وهذا النظر هو من جملة النظر في المعرفة لا محالة فيلزم توقف وجوب النظر
على وجوب النظر وهو دور واثبات الشئ بثبوت نفسه مما يتوقف ثبوته على ثبوت نفسه فهو غير ثابت بالضرورة فلو كان
ثبوت وجوب النظر بالشرع لكان غير ثابت بل كان منفيا فتعين الثاني اعني ثبوت وجوبه بالعقل وهو المط والى هذا الوجه
اشار بقوله وانتفاء صدق المط على تقدير ثبوته اي ولانتفاء الوجوب الشرعي على تقدير ثبوت الوجوب الشرعي وعبر عنه
بصدق المط لكونه صدقا للوجوب العقلي الذي هو المط وقوله كان التكليف به اي بالنظر عقليا متصل بهما واعلم ان هذا الدليل
من المعتزلة مذكور في كتب القوم بوجه آخر تقريره انه لو لم يجب النظر الا بالشرع لزم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم
اذ يقول المكلف لا يلزمني النظر ما لم يجب النظر علي ولا يجب النظر علي ما لم يثبت الشرع عندي اذ لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت
الشرع عندي ما لم انظر ولي ان لا انظر الى ان يلزمني النظر لا يقال قد يكون وجوب النظر فطريا بان يضع له النبي مقدمات
ينساق اليها ذهنه بلا تكلف فيفيده العلم بذلك ضرورة لانا نقول لو سلم صحة ذلك فالمكلف لا يصغي اليه ولا يتامل فيه
اذ لا وجوب والفرق بين هذا التقرير والتقرير الاول ان اللازم على هذا التقرير بالذات هو افحام الانبياء وان كان — لا ثبوت الشرعي
يلزم من افحامهم انتفاء الثبوت الشرعي ايضا وعلى التقرير الاول هو انتفاء الثبوت الشرعي وان كان يلزم منه افحام الانبياء
ايضا فالثبوت الشرعي على تقرير المص من الامور التي يلزم من فرض وجودها عدمها وعلى تقرير المعتزلة من الامور التي يلزم
عدمها لاستلزامها امرا محالا او فرقا ما بين اللازمين والشيخ الكوشجي لم يفرق بين التقريرين بل قرر كلام المص بتقرير المعتزلة
ثم اعترض عليه بان انتفاؤه اي انتفاء الثبوت الشرعي مسلم لاستلزامه المحال اعني افحام الانبياء واما انتفاؤه على تقدير
ثبوته

ثبوته فلا للعجز لازم انتهى فان قيل على الوجه الثاني انه مشترك الالزام اذ لو وجب النظر بالعقل فبالنظر اذ ليس ضروريا
بل محتاج الى الاستدلال في غاية الدقة فيقول المكلف لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب علي ما لم انظر والحل انه ليس للمكلف
الامتناع عن النظر فيما لم يعلم وجوبه بل له الامتناع منه ما لم يجب عليه لكن وجوبه ثابت في نفس الامر نظر او لم ينظر علم او لم يعلم وليس
ذلك من تكليف الغافل فان الغافل الذي لا يجوز تكليفه اتفاقا من لم يفهم الخطاب او لم يسمعه وهذا قد خوطب بالتكليف حقيقة
وحكما فاندفع الاشكال عن المعتزلة ايضا اقول الجواب اما عن النقض فهو انه انما كان للمكلف على قاعدة الوجوب العقلي الامتناع
عن النظر ما لم يجب عليه النظر لو لم يجب عليه شيء بلا نظر ايضا لكن دفع ضرر الخوف واجب عليه بشهادة العقول من غير نظر بل
بحسب الفطرة فان الانسان مطبوع على عدم تجويز ترك ذلك الدفع من نفسه فليس له الامتناع عن النظر المستتبع لترك دفع الضرر
للخوف واما عن الحل فهو ان الامور الشرعية ليست من قبيل الامور التي هي بحسب الطبع بل من قبيل الامور التي هي بحسب الوضع
ونفس الامر في الامور الوضعية انما هي بلحاظ من واضعها وذلك انما يحصل بالعلم بواضعها من حيث هو واضع فما لم يحصل
العلم بواضعها لم يحصل العلم بها من حيث هي امور وضعية تتحقق ونفس امر الوجوب الشرعي انما يتحقق من حيث هو شرعي بالعلم
بالشارع من حيث هو شارع وليس له من حيث هو كذلك ثبوت في نفس الامر شرعي يتحقق من الشارع المعلوم كونه شارعا وح فلا يمكن
ان يثبت على المكلف وجوب شرعي في نفس الامر بدون علمه بالشرع فما لم يحصل له العلم بالشرع من حيث هو لم يجب عليه شيء من
الواجبات الشرعية في نفس الامر واذا لم يجب عليه شيء في نفس الامر فله الامتناع عنه وهذا بخلاف الواجب العقلي فان كونه بحيث
يحكم به العقل ويقتضيه نفس امر له فاذا كان شيء كذلك فهو واجب عقلا في نفس الامر على المكلف وليس له الامتناع منه سواء
كان ضروريا او نظريا اذ لو امتنع عنه لكان في نفس الامر مذموما عند عقله معلوما في نفسه اما اذا لم يكن للعقل حكم ولم يثبت
له ذم ولوم بل انحصر جميع ذلك فيما يكون بحسب الشرع فقط ولم يثبت بعد شرع عند المكلف فليس له مانع عن الامتناع لا في نفس
الامر ولا في قاعدة هذا واحتج الاشاعرة ايضا بوجهين عقلي ونقلي اما العقلي فهو ما سبق من اول وجهي المعتزلة وهو ان
المعرفة واجبة اجماعا من المسلمين ويؤيد ذلك قوله تع فاعلم انه لا اله الا هو وهي لا تتم الا بالنظر وما لم يتم الواجب الا به فهو
واجب كوجوبه فالنظر في معرفة الله تع واجب سمعا وهو المط ووجوه الاعتراض عليه بعضها مشتركة بين دليلهم ودليل
المعتزلة وقد مر مع الجواب عنها وبعضها مختصة بدليلهم فمنها ان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن لانه انما يكون بايجاب الله
تع وهو اما للعارف وهذا تكليف بتحصيل الحاصل واما لغيره وهذا تكليف للغافل والجواب انه ليس هذا من قبيل تكليف
الغافل كما مر ومنها منع قيام الدليل على وجوب المعرفة اما النص مثل قوله تع فاعلم انه لا اله الا الله فلانه ليس قطعي الدلالة
اذ الامر قد يكون لا للوجوب والعلم يطلق لغة على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد واما الاجماع فلانه ليس قطعي السند
اذ لم ينقل بطريق التواتر بل غايته الاحاد فللخصم ان يمنعه بل يدعي الاجماع على الاكتفاء بمطلق التصديق فان الصحابة والتابعين
كانوا يكتفون من العوام بالتقليد والانقياد ولا يكلفونهم بالتحقيق والاستدلال والجواب ان الظن كاف في الوجوب الشرعي
على ان الاجماع عليه متواتر اذ بلغ ناقلوه في الكثرة حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب فيفيد القطع وما ذكر من الاجماع على
الاكتفاء بالتقليد فليس كذلك بل هو اكتفاء بالمعرفة الحاصلة من الادلة الاجمالية كما اشير اليه بقوله تع ولئن سألتهم من
خلق السموات والارض ليقولن الله وكما نقل عن اعرابي قال البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض
ذات فجاج اما تدلان على الصانع العليم الخبير نعم كانوا قاصرين عن تفصيل الادلة وتلخيص العبارة في ترتيب المقدمات و
تحقيق شرائط الانتاج وتحرير المطالب بادلتها وتقرير الشبه والجواب عنها على انه لو ثبت جواز الاكتفاء بالتقليد في حق البعض
فهو لا ينافي وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال بل الحق ان المعرفة بدليل اجمالي يرفع الناظر عن حضيض التقليد فرض عين

فافهم

لا يخرج عنه

لا مخرج عنه لاحد من المكلفين وبدليل تفصيلي يتمكن معه من ازالة الشبه والزام المنكرين وارشاد المسترشدين فرض
كفاية لا بد من ان يقوم به البعض ومنها المعارضة لدليل وجوب النظر وذلك ان النظر في معرفة الله وصفاته وافعاله والعقائد
الدينية على ما يفعله المتكلمون بدعة في الدين لم ينقل عن النبي والصحابة والخلفاء الراشدين ولو كانوا قد اشتغلوا بها
لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها واجيب بمنع عدم النقل بل
تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد وما يتعلق به والقرآن مملوء منه وهل ما يذكر في كتب الكلام الا قطرة من بحر
ما نطق به الكتاب الكريم نعم انهم لم يدونوها ولم يشتغلوا بتقرير المذاهب وتحرير الاصطلاحات ولم يبالغوا في تفصيل
الاسئلة وتلخيص الجوابات لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان انوار
العرفان والتمكن من مراجعة من يفيدهم ويدفع عنهم ما عسى ان يعرض لهم من الشكوك والشبهات في كل حين مع قلة
عناد المعاندين وندرة تشكيك المشككين بخلاف زمان من بعدهم الى زماننا هذا حيث كثرت المذاهب والاهواء
وشاعت المنازعات والمجادلات فاحتيج بالتدريج لاهل الاعصار التالية بجميع ما حدث في الازمان والقرون الخالية
فاحتيج الى تدوين مسائل الكلام وتقريرها ورد على كل حجة من النقض والابرام فان ادعى ان هذا التدوين بدعة قلت
بدعة حسنة وذلك بعينه كالاشتغال بتدوين الفقه واصوله وترتيب ابوابه وفصوله فانه حدث بعد ما لم يكن فكما لم يمنع ذلك من صلاح
في الفقه ليس هذا ايضا مانعا في الكلام واما النقلي فالاستدلال بالظواهر كقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض
وقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فامر بالنظر وهو للوجوب ولما نزل ان في خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب قال النبي ويل لمن لاكها بين لحييه ثم لم يتفكر فيها فقد اوعد بترك التفكر
في دلائل المعرفة فيكون واجبا اذ لا وعيد على ترك غير الواجب لا شك في كون هذا المسلك ظنيا غير مفيد للقطع والحق
ان الوجوب عقلي وما ورد من الظواهر حث وترغيب عليه وملزوم العلم اي اليقين دليل وملزوم الظن وهو ما عدا اليقين
من التصديقيات فان اطلاقه عليه شايع امارة اشارة الى الموصل الى التصديق ويسمى حجة لكونه هو الاصل والعمدة ولكون
الكسب فيه ظاهرا ولان الشك يختلف فيه بخلاف التصور فانه مطلوب للتصديق وليس الكسب فيه ظاهرا فاختلف فيه فان كان
ملزوما للعلم بالتصديق الآخر الذي يسمى نتيجة سمي دليلا وان كان ملزوما للظن به سمي امارة وبسائطه اي بسائط
ملزوم العلم او الظن اي المقدمات التي يتألف منها كل من الملزومين اما عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر
واما مركبة من العقل والنقل كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله ع انما الاعمال بالنيات والنقلي الصرف
ع لاستحالة الدور لان النقلي لا يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول ع هو على تقدير كون النقلي صرفا لا يستفاد من العقل
بل من النقل فيلزم الدور ومن جوز كونها نقلية صرفة اراد كون المقدمات القريبة كذلك فلا منافاة لكن الموصل بالحقيقة هو
ما تركب من المقدمات القريبة والبعيدة دون القريبة وحدها قال شارح المقاصد طريق العلم ان المسئلة المطلوبة
ان كان لحكم العقل فيها مدخل والا فنقلي ثم الحكم المطلوب ان استوى عند العقل جانبا الثبوت والانتفاء بحيث لا يجد في نفسه
سبيلا الى تعيين احدهما فطريقه بيانه النقل لا غير كالحكم بوجوب الحج وبكون زيد في الدار والا فان توقف عليه ثبوت النقل
كالعلم بصدق المخبر وما ينبني عليه ذلك كثبوت الصانع وبعثة النبي ودلالة المعجزة ونحو ذلك فطريقه بيانه العقل لا غير لئلا
يلزم الدور والا فيمكن اثباته بكل من النقل والعقل وقد يفيد اللفظي القطع لا خفاء في افادة الدليل النقلي الظن وفي
افادته القطع خلاف والاكثر على انه لا يفيد لتوقفه على العلم بعصمة رواة وضع مفردات تلك الالفاظ الواردة في كلام
المخبر الصادق للمعاني المفهومة وتصريفها واعرابها وبارادة المخبر تلك المعاني والعلم بها يتوقف على عدم الاشتراك

والمجاز

والمجاز والتخصيص والاضمار والنقل والنسخ والمعارض العقلي وهذه كلها ظنية والحق انه قد يفيد القطع اذ من الادلة النقلية
ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ السماء والارض وكاكثر قواعد النحو والصرف في وضع مباني المفردات وهيئاتها التركيبية
والعلم بالارادة يحصل بمعونة القرائن بحيث لا يبقى شبهة كما في النصوص الواردة في ايجاب الصلوة والزكوة ونحوهما وفي التوحيد
والبعث اذا اكتفينا فيهما بمجرد السمع كقوله تعالى قل هو الله احد فاعلم انه لا اله الا الله قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو
بكل خلق عليم ولو صح ما قالوه لم يحصل الجزم بمراد متكلم من كلامه وهو ظاهر البطلان واما احتمال المعارض ففي
الشرعيات لا مجال له من قبل العقل ومن قبل الشرع معلوم الانتفاء بالضرورة من الدين في مثل ما ذكرنا من الصلوة
والزكوة وفي العقليات كنصوص التوحيد والبعث العلم بانتفائه حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على
ما هو المفروض لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الاخر فان قيل افادتها اليقين يتوقف على العلم بنفي
المعارض فاثباته بها يكون دورا قلنا انما يثبت بها التصديق بحصول هذا العلم بناء على حصوله معه على ان الحق ان افادة
اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض في الواقع وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل
ولا يخطر المعارض بالبال كذا في شرح المقاصد ويجب التاويل اي تاويل السمعي عند المعارض العقلي بما يوافق العقلي
لامتناع الجمع بينهما والا يلزم اعتقاد اجتماع النقيضين وتركهما معا والا يلزم ارتفاع النقيضين لكون مقتضى كل منهما
نقيضا لمقتضى الاخر وترجيح السمعي لانه يفضي الى القدح فيه بالقدح في العقلي الذي هو اصله لا يقال ليس كل عقلي اصلا للسمعي
فيجوز ان يكون اصله غير ما يعارضه فاذا رجح على معارضه لم يكن ذلك ترجيحا له على اصله فلا يلزم القدح فيه لانا نقول
اعتبار الدلائل العقلية ليس باعتبار خصوصياتها بل باعتبار كونها مقطوعا بها عند صريح العقل فاذا لم يعتبر قطعية في
موضع لم يعتبر في سائر المواضع فتعين ترجيح العقلي وتاويل السمعي اليه سواء ملزوم العلم او الظن وهو الدليل مطلقا
وعرف بانه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول اخر وبالجملة يستدل فيه بحال الكلي على حال الجزئي وفيهما
اي الاستقراء وهو الذي يستدل فيه بحال الجزئي على حال الكلي بان يثبت حكم للكلي لثبوته في جزئياته اما كلها فيفيد
اليقين كقولك العدد اما زوج واما فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد كذلك اي يعده الواحد ومثل ذلك يسمى قياسا
مقسما واستقراء تاما او بعضها ولا يفيد الا الظن لجواز ان يكون ما لم يستقرء من الجزئيات على خلاف ما استقرء منها كما يقال
كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل لان الانسان والفرس وغيرهما مما نشاهده كذلك مع ان التمساح بخلافه بحيث يحرك عند
المضغ فكه الاعلى ومثل ذلك يسمى استقراء ناقصا والتمثيل وهو الذي يستدل فيه بحال الجزئي على حال جزئي اخر ويسميه الفقهاء
قياسا وهو مشاركة امر لاخر في علة الحكم وهي الكلي الشامل لذينك قالوا في وجه الحصر في هذه الثلثة انه لا بد بين الدليل
والمدلول من مناسبة مخصوصة وتلك اما باشتمال الدليل على المدلول وهو القياس واما باشتمال المدلول على الدليل وهو
الاستقراء او باشتمال امر ثالث عليهما وهو التمثيل فان قيل ههنا قسم اخر وهو الاستدلال بالكلي على كلي قلنا ان هذين
الكليين ان دخلا تحت كلي ثالث مشترك بينهما يقتضي الحكم فهما جزئيان له لان المراد بالجزئي ههنا هو المندرج تحت الغير
والا فلا تعلق بينهما فلا يمكن حكم احدهما الى الاخر فان قيل لا يلزم من عدم دخولهما تحت ثالث يقتضي الحكم ان لا يكون بينهما
تعلق يقتضي بحكم احدهما الى الاخر فانك اذا قلت كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان فقد استدللت باحد الكليين المتساويين
على الاخر لا بالكلي على الجزئي قلنا المقصود اثبات الحكم لكل واحد من افراد الانسان بالحيوانية لانضمامه بمفهوم الناطق فان
ملاحظة مفهوم الناطق هو الذي افادنا الحكم بها عليه والحاصل ان الاستدلال بمفهوم الناطق على كل واحد من جزئيات
الانسان ولا شك ان كلا منها جزئي لمفهوم الناطق فرجع الى الاستدلال بالكلي على الجزئي وقد يجاب ايضا بان كل واحد

من المتساويين

من المتساويين بعد جزئيتها اضافيا للاخر اذ يقع كل منهما موضوعا للاخر كليا وهو معنى اندراجه فيه ولا يخفى بعده وعدم
جريانه في مثل قولنا بعض الحيوان اسود وكل اسود كذا وههنا بحث اخر وهو ان القياس الاستثنائي المتصل وكذا المنفصل
لم يستدل فيه بالكلي على الجزئي اتم فالصواب ان يقال المناسبة بين الدليل والمدلول اما بالاشتمال كما ذكروا وبالاستلزام
الذي لا اشتمال معه فاما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة او غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات
الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام او الاشتمال كذا في شرح المواقف فالقياس اقتراني ان لم يكن النتيجة ولا نقيضها مذكورا
فيه بالفعل كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فكل انسان جسم واستثنائي ان كان احدهما مذكورا فيه بالفعل كقولنا
ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة ينتج فالنهار موجود وهي بعينها مذكورة بالفعل او لكن النهار
ليس بموجود ينتج فالشمس ليست بطالعة ونقيضها وهي طالعة مذكورة بالفعل والاول اي الاقتراني باعتبار الصورة القريبة الثمرة
وهي الهيئة الحاصلة للمقدمتين بسبب نسبة الوسط الى الطرفين اربعة يسمى كل منها شكلا وذلك لان الوسط اما محكوم
به في الصغرى ومحكوم عليه في الكبرى وهو الاول او محكوم به فيهما وهو الثاني او محكوم عليه فيهما وهو الثالث وعكس الاول
وهو الرابع وباعتبار الصورة البعيدة وهي الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال والانفصال اثنان
احدهما الاقتراني الحملي وهو ما يكون مركبا من الحمليات الصرفة وثانيهما الاقتراني الشرطي وهو ما يكون مركبا من الشرطيات
الصرفة او من الحملي والشرطي وانما جعل المركب من الحملي والشرطي شرطيا لانه ينتج شرطية والاقتراني حملي انما هو الظاهر
من العبارة او والقياس على ما هو الواقع لجريان هذا التقسيم في كلا قسمي القياس فعلى هذا كان الاولى تاخير هذا
التقسيم عن تقسيمها باعتبار المادة القريبة وهي مجموع المقدمات لا باعتبار صورة خاصة وشكل معين خمسة احدها
البرهان وهو المؤلف من القضايا الواجب قبولها وهو يقيني مادة وصورة وغايته انتاج اليقين والثاني الجدل وهو
المؤلف من القضايا المسلمة بين الجمهور وهي المشهورات العامة او المسلمة بين طائفة مخصوصة كالفقهاء مثلا وهي المشهورات
الخاصة او المسلمة فيما بين المتخاطبين وهي المسماة بالمسلمات وهو متسلم مادة وصورة وغايته الالزام او دفع
الالزام والثالث الخطابة وهو المؤلف من المظنونات والمقبولات التي ليست مشهورة والمشهورات في بادي الرأي
وهي ظنية مادة وصورة وغايتها اقناع المسترشد العاجز عن درك البرهان وارشادهم الى ما يصلحهم في معاشهم
ومعادهم والرابع الشعر وهو المؤلف من المقدمات المخيلة من حيث هي مخيلة صادقة كانت او كاذبة مصدقا بها او لا
وغايته قبض النفس وبسطها او حثها او زجرها الى غير ذلك من الانفعالات والمعتبر في مقدماته كونها مخيلة سواء
كان قطعية الاستلزام او لا والخامس المغالطة المؤلف من القضايا المشبهة بالضروريات ويسمى سفسطة وصاحبها وهو
اعني السوفسطائي في مقابلة الحكيم او بالمشهورات ويسمى شغبا وصاحبها اعني المشاغب في مقابل المجادل وهي من الصناعات
الخمس والثلثة الاول اعني البرهان والخطابة والجدل هي المعتبرة من اقسامها وهي المشار اليها بقوله تعالى ادع الى سبيل
ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن ووجه ضبط انحصار الصناعات في الخمس هو ان القياس اما ان
يوصل الى تصديق او تخييل والموصل الى التصديق اما ان يوقع ظنا وهو الخطابة او جزما فان كان يقينيا فهو البرهان
والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم فهو الجدل والا فالمغالطة واما الموصل الى التخييل فهو الشعر وباعتبار
المادة البعيدة وهي مقدماته باعتبار مقدمة مقدمة لا باعتبار مجموعها وهذا الذي ذكرنا في تفسير المادة القريبة
والبعيدة موافقا للعلامة هو المراد مما قاله الشارح القديم من ان القريبة هي المقدمات من حيث هي موقعة للتصديق
بالمطلوب او التخييل والبعيدة هي المقدمات من جهة ما يصدق بها او من حيث التخييل فقد يراد بعية المؤلف من

المسلمة

المسلّمات التي هي مادة البرهان والجدل والمؤلف من المظنونات وما معها التي هي مادة الخطابة والمؤلف من المشبهات
وغيرها التي هي مادة المغالطة والمؤلف من المخيلات التي هي مادة الشعر ولما جعل المسلّمات الشاملة للمادة التي
والبرهان قسما واحدا ههنا فليجعل في المادة القريبة ايضا قسما واحدا مفيدا للجزم والبديهة لا يقال الجزم بالبديهة ينقسم
الى يقيني وغيره لانا نقول كذلك الجزم في المقدمات المسلّمة ينقسم اليهما فالفرق تحكم كذا في الحواشي الشريفية واقول الفرق
بينهما هو اعتبار المجموع في المادة القريبة واعتبار مقدمة مقدمة في المادة البعيدة ولما ذكرنا فان مجموع المقدمات
التي هي المادة القريبة للبرهان لا يمكن ان يكون بعينها مادة قريبة للجدل والا لكان البرهان والجدل واحدا فيجب اعتبار
كل من المجموعين على حدة واما مقدمة من مقدمات البرهان فيجوز ان يكون مقدمة من مقدمات الجدل [illegible] وكذا مقدمة
من مقدمات الجدل يجوز ان يكون مقدمة من مقدمات البرهان فلا بد من اعتبار كل مقدمة مقدمة على حدة فليتدبر والثاني اي
الاستثنائي قسمان متصل ومنفصل هو ايضا قسمان حقيقي وغير حقيقي والمتصل ينتج امران احدهما استثناء عين المقدم
ينتج عين التالي لان صدق الملزوم يستلزم صدق اللازم وثانيهما استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم لان
انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم واما استثناء عين التالي او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا
يقتضي صدق اللازم ولا انتفاءه وكذا صدق اللازم لا يقتضي صدق الملزوم ولا انتفاءه وكذا غير الحقيقي من المنفصل
الذي هو القسم الثاني من الاستثنائي على ما ذكرنا ينتج منه امران لان الغير الحقيقي من المنفصل قسمان احدهما مانعة الجمع
ينتج منه استثناء عين كل من الجزئين نقيض الآخر لامتناع الجمع بينهما واما استثناء نقيض احد الجزئين فلا ينتج عين الآخر
ولا نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين معا وثانيهما مانعة الخلو وينتج منه استثناء نقيض كل من الجزئين عين الآخر لامتناع الخلو
الواقع عنهما واما استثناء عين احد الجزئين فلا يقتضي نقيض الآخر ولا عينه لجواز الاجتماع بينهما [illegible] من المنفصلة
حقيقية على الاضافة الى الضمير [illegible] المنفصل يمكن ان يقرأ بالتاء على ان يكون صفة للمنفصلة [illegible] حقيقية
حقيقية وينتج من الحقيقي استثناء عين كل من الجزئين نقيض الآخر واستثناء نقيض كل منهما عين الآخر لامتناع الجمع والخلو بين
الجزئين على ما هو المراد من الانفصال الحقيقي والآخران اي الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن لا اليقين اما الاستقراء
والمراد منه ههنا هو الناقص لا التام فلما عرفت واما التمثيل وهو الحاق جزئي يسمى فرعا بجزئي آخر يسمى اصلا في حكم ذلك
الآخر لاشتراكهما في معنى يسمى علة وجامعا فلاحتمال ان لا يكون الجامع علة او يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية
الفرع مانعة وهذه الاشياء مذكورة في غير هذا الفن اي في فن المنطق والعقل والتجرد متلازمان اي كل عاقل مجرد وكل
مجرد عاقل والحكم الاول قد عرفته غير مرة وبينه ههنا ايضا بقوله لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال يعني لو لم يكن العاقل
الذي هو المحل للصورة المعقولة اي المجردة عن الغواشي المادية على ما مر مجردا مع كونه جوهرا لكان منقسما على ما مر
[illegible] المادي ويلزم منه انقسام الصورة الحالة فيه من حيث انه لا باعتبار عروض طبيعة اخرى له على ما هو المراد من الحلول
السرياني وقد عرفت جميع ذلك واذا انقسمت الصورة المعقولة الحالة في العاقل بانقسامه فاما الى اجزاء متشابهة مع كونها متباينة
في الوضع فيلزم عروض الوضع للمجرد الذي هو الصورة المعقولة والى هذا اشار بقوله فان تشابهت اي اجزاء الحال الحاصلة
من انقسام المحل عرض الوضع للمجرد واما الى اجزاء مختلفة فيلزم ان يكون الحال اعني الصورة المعقولة مركبة من اجزاء غير
متناهية بالفعل اما عدم التناهي فلكون انقسام المحل كذلك على ما هو شأن الجسم اما كونها بالفعل فلكونها مختلفة
الطبايع فلا يجوز انفصالها والى هذا اشار بقوله والا اي وان لم يتشابه الاجزاء تركّب اي الحال وهو الصورة المعقولة
مما لا يتناهى اي بالفعل كما عرفته وهو محال واما الحكم الثاني فقد بيّنه بقوله ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة

للامكان

لامكان المصاحبة يعني ان كل مجرد يلزمه ان يصح كونه معقولا اذ المانع عن المعقولية انما هو الغواشي المادية وبتجريد العقل
الماهية عنها يحصل الماهية معقولة فاذا كانت هي في نفسها مجردة عنها فلا محالة يصح ان تصير معقولة اذا قارنت عاقلا ثم ان كل
ما يصح ان يعقل يصح ان يحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة والحكم لشيء على شيء يقتضي تصورهما
معا فكل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره فيصح ان يكون مقارنا للمعقول الاخر فيصح اذا كان مجردا قائما بذاته ان يكون عاقلا
اي مقرونا بالصورة المعقولة في الخارج لان صحة المقارنة المطلقة لا يتوقف على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة
متقدمة عليها لكونها استعدادا لها والمطلقة متقدمة على المقيدة التي هي المقارنة في العقل فصحة المقارنة المطلقة
متقدمة على المقارنة في العقل بواسطة فلا يمكن ان يتوقف عليها والا يلزم الدور فيتحقق صحة المقارنة المطلقة
في الخارج ايضا وذلك بان يحصل المعقول في المجرد القائم بذاته حصول الحال في المحل وذلك لان المقارنة على ثلثة
اقسام مقارنة المحل للحال ومقارنة الحال للمحل ومقارنة احد الحالين للاخر والمجرد لما كان قائما بذاته امتنع ان
يكون مقارنته لشيء من القسمين الاخيرين بل منحصرة في القسم الاول على ما هو شان العاقل مع المعقول فيكون المجرد
عاقلا له لا محالة وهو المط ثم ان كل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لنفسه لان كل عاقل لغيره وهذا
يستلزم ان يعقل نفسه كما لا يخفى فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته واذا صح ان يكون عاقلا لذاته وجب ان يكون
عاقلا لذاته لان تعقله لذاته لا يمكن ان يكون بحصول مثاله فيكون بحضور ذاته وذاته حاضرة دائما لا بغيبته فيكون
تعقله لذاته دائما فثبت المط وهو ان كل مجرد عاقل اي بالفعل هذا ما قالوه في بيان الحكم الثاني وفيه وجوه من
المناقشة اولها انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات المجرد مانعة عن تعقله كما في تعقل كنه ذاته تعالى وثانيها ان تقدم
المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية انما يصح لو كانت ذاتية لها وهو مم وثالثها انه يجوز ان لا يصح لذات
المجرد الا المقارنة العقلية لا لتوقف المطلقة عليها بل لان ذات المجرد بحيث لا يقبل الا هذه كما لا يقبلها الا في ضمن
القسم الاول ورابعها انه يجوز ان يكون لبعض المجردات ان يعقل المعقولات ويمتنع عليه تعقل انه يعقلها والقياس على
ما يجده الانسان من نفسه لا يفيد واقول يمكن دفع هذه الوجوه اما الاول فبان المانع عن التعقل ليس في ذاته تعالى
بل فينا كما صرح به واما الثاني فبان خواص الذاتي بالنسبة الى ما هو ذاتي له متحققة بين المقارنة المطلقة و
فيجب تحقق الذاتية بينهما واما الثالث فبان المقارنة العقلية لكونها مقارنة احد الحالين للاخر اخس من المقارنة
الخارجية التي نحن بصدد اثباتها اعني مقارنة ذات المجرد للمعقولات لكونها مقارنة المحل مع الحال فلا معنى لان تابى
ذات المجرد عن الاشرف وتقبل الاخس بخلاف القسم الاول من المقارنة فانها اشرف لا محالة من الاوليين كما لا يخفى فلا يعانه
اباء ذات المجرد عنهما وقبولها اياها واما الرابع فبان هذا الحكم اعني ان كل ما يعقل غيره يمكنه ان يعقل انه يعقل غيره
من البديهيات كما صرح به بعضهم فمنعه مكابرة هذا ثم اقول يمكن ان يبين صحة المقارنة لذات المجرد بعد اثبات صحة
مقارنته الاخيرة اعني مقارنة الحال للمحل وهي مستلزمة للمقارنة المطلقة فاذا صحت المقارنة المطلقة في ضمن مقارنة
الحال للمحل صحت في ضمن مقارنة المحل للحال بالطريق الاولى لكونها اشرف كما ذكرنا وهذا اقرب مما ذكروه وابعد عن
المناقشة واوفق بكلام المص كما لا يخفى **المسئلة الثانية** في القدرة على ما قال وفيها اي من الكيفيات النفسانية
القدرة وهي اخص من القوة ونوع منها قالوا الجسم من حيث هو جسم غير مؤثر والا لتشاركت الاجسام في الاثار بل انما يؤثر
باعتبار امر يقارنه ويسمى ذلك الامر الصفة المؤثرة والقوة وفسروها بانها مبدأ التغير في اخر من حيث هو اخر وهي
اما ان تؤثر مع الشعور او بدونه وعلى كلا التقديرين اما ان يتشابه الاثار او يختلف فهذه اربعة اقسام احدها

الصفة المقرونة بالشعور المتفقة في التاثير وهي القوة الفلكية الثاني المقرونة بالشعور المختلفة في التاثير وهي القوة الحيوانية المسماة بالقدرة الثالث الصفة الغير المقرونة بالشعور المختلفة في التاثير وهي القوة النباتية الرابع الغير المقرونة بالشعور المتشابهة في التاثير وهي القوة الطبيعية فالقدرة صفة تؤثر على وفق الارادة فخرج ما لا يؤثر كالعلم اذ لا تاثير له وان توقف عليه تاثير القدرة وما يؤثر لا على وفق الارادة كالقوى الطبيعية وقيل هي ما هو مبدأ قريب للافعال المختلفة فالقوة الفلكية قدرة على التفسير الاول دون الثاني والقوة النباتية بالعكس والقوة الحيوانية قدرة على التفسيرين والقوة العنصرية ليست بقدرة على التفسيرين كذا في المواقف وفي شرح المقاصد انه مثل ان الحيثية ان اعتبر بعضهم في كون القوة قدرة مقارنتها للقصد والشعور ففسر القدرة بصفة تؤثر وفق الارادة وبعضهم اختلاف الآثار ففسرها بصفة يكون مبدأ الافعال المختلفة ثم ذكر تفريع القوى الاربع على التعريفين ولا يخفى بعد التفسير الثاني ولا يبعد ان يكون مراد المفسر الثاني اعتبار الاختلاف مع الارادة فان الارادة قد تكون متفننة كما في الحيوان وقد يكون غير متفننة كما في الفلك فمآل التفسير الاول الى ان القدرة صفة تؤثر وفق الارادة مطلقا سواء كانت متفننة او لا ومآل التفسير الثاني الى انها صفة تؤثر وفق الارادة المتفننة فقط فعلى الاول يتحقق القدرة في الفلك ايضا وعلى الثاني يختص بالحيوان انتهى ثم

اورده انه في المواقف على التفسيرين القدرة الحادثة على راي الاشاعرة فانها لا تؤثر وليست مبدأ للاثر واجاب في شرح المقاصد بان المراد ليس التاثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شانها التاثير والايجاد والقدرة الحادثة كذلك الا انها لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى والنزاع في انها لعدم التاثير هل يسمى قدرة ام لا لفظي واعلم ان لفظ القوة وضعت اولا للمعنى الذي به يتمكن الحيوان من مزاولة الافعال الشاقة من باب الحركات ولهذا المعنى المسمى بالقوة مبدأ واصل هو القدرة اعني كون الحيوان بحيث ان شاء فعل وان شاء ترك ولازم هو ان لا ينفعل الشيء بسهولة ولا يضعف فان من زاول الحركات اذا انفعل عنها صده ذلك عن اتمامها فلا جرم كان اللاانفعال دليلا على الشدة فنقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ اعني القدرة والى ذلك اللازم اعني اللاانفعال ثم ان للقدرة وصفا كالجنس وهو الصفة المؤثرة ولازما وهو الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل وان لا يفعل كان صدور الفعل منه بالامكان فكان امكان الفعل لازما للقدرة فنقلوا اسم القوة من القدرة الى جنسها اعني الوصف المؤثر في غيره والى لازمها اعني الامكان وحده فقالوا للابيض انه اسود بالقوة وسموا الحصول فعلا وان كان في الحقيقة انفعالا الا ان القوة بالمعنى الاول كانت متعلقة بالفعل فلما سمي الامكان قوة سموا ما تعلق به الامكان اعني الحصول والوجود فعلا ثم ان المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط صالحا لان يكون ضلعا لمربع مخصوص وبعضها غير صالح سموا ذلك المربع قوة للخط الذي يصلح ان يكون ضلعا له كانه امر ممكن فيه وخصوا اذ تخيل ان حدوث هذا المربع انما هو بحركة ذلك الخط على مثل نفسه فالقوة بالمعنى الاول يقابلها الضعف وبالثاني العجز وبالثالث سهولة الانفعال وبالرابع عدم التاثير وبالخامس الضرورة وبالسادس عدم كون الخط كذلك هذا محصل ما في الشفاء واعلم ايضا ان القوة بحسب الاصطلاح يتناول القوى الفعلية والانفعالية اعني التي هي مبادي التغير فعلا او انفعالا فلذلك اخذوا في تعريفها التغير الشامل للفعل والانفعال وقد صرح بعضهم بان القوة المؤثرة يطلق على

التغيرة القوة الانفعالية وادعى انهم ارادوا بالتاثير هاهنا مطلقا سواء كان تاثيرا او تاثرا هذا وتفارق القدرة الطبيعية وكذا تفارق المزاج المقارن للشعور بعد توافقهما اياهما في كونها صفة مؤثرة وقوة بمقارنة الشعور في الاول والمغايرة في التابع في الثاني وهذا نشر على ترتيب اللف وانما كان تابع القدرة اي اثرها مغايرا لتابع المزاج اي اثره لان المزاج كما مر كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع فيكون من جنس الكيفيات المحسوسة واثره من جنس اثرها وتاثيرها انما هو في ما

يجانسها

بخلاف القدرة واثرها التابع لها فانهما من جنس الكيفيات النفسانية وتأثيرها ليس فيها مجال استمرار

يجانسها ولهذا التقرير اندفع ما في الحواشي الشريفة من انه يجوز ان يكون لمتبوع واحد باعتبار ان مختلفة توابع متنوعة
متغايرة التوابع لا يستلزم تعدد المتبوع انتهى فليتدبر والقدرة مصححة للفعل بالنسبة اي مصححة لنسبة الفعل الى الفاعل
اي بجعله بحيث يصح صدوره عنه ومعنى الصحة هو الجواز والامكان فاذا صح صدوره عنه صح عدم صدوره ايضا فبقيد
التصحيح خرج الايجاب فانه ليس بقيده وبقيد النسبة صحة الفعل في نفسه فانها غير محتاجة الى العلة لما عرفتها بقا من ان امكان
الممكن كلوازم الماهية والا لزم الانقلاب ولوازم الماهية غير مجعولة وتعلقها بالطرفين اي بالفعل والترك على السواء
على ما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة لا بطرف واحد على ما ذهب اليه الاشاعرة وذلك لان معنى القدرة صحة الفعل والترك
معا لا صحة احدهما فقط وهذا والمعتزلة يدعون الضرورة فيه كما نقل عنهم في المواقف وتتقدم القدرة الفعل
فيكون قبله ثم خلافا للاشاعرة وبعض المعتزلة فانها تكون عندهم مع الفعل لا قبله واحتج المعتزلة بوجوه ثلثة احدها
ان الكافر مكلف بالايمان حال الكفر اجماعا فلو لم يكن قادرا على الايمان حال الكفر لزم ان يكون تكليفه بالايمان تكليفا
بما لا يطاق اذ الايمان حال الكفر غير مقدور وعلى ذلك التقدير يلزم ان لا يتصور عصيان من احد اذ لا تكليف مع
العصيان لاستحالة طلب الحاصل ولا قدرة قبله فيكون التكليف بترك العصيان تكليفا بما لا يطاق وهو باطل بالاتفاق
لان من قال بجوازه لم يقل بوقوعه فضلا عن عمومه والى هذا الوجه اشار بقوله لتكليف الكافر وثانيها كون القدرة
مما يحتاج اليه الفعل ينافي كونها معه لان الفعل حال وجوده مستغن عن القدرة لا محة والى هذا الوجه اشار بقوله
وللتنافي وثالثها لو لم تكن القدرة متقدمة على الفعل لزم اما حدوث قدرة الله تعالى او قدم العالم وكلاهما
مح واليه اشار بقوله ولزوم احد المحالين لولاه اي لو لا تقدم القدرة على الفعل واجيب عن الاول بانا لا نم ان
التكليف بالايمان او بترك العصيان قبل وقتهما تكليف بغير المقدور وانما كان كذلك لو لم يكونا مقدورين اصلا وليس
كذلك بل هما مقدوران في الجملة اي في ثاني الحال وذلك ليس من تكليف ما لا يطاق وعن الثاني بان الحاجة انما هي
الى نفس القدرة لا الى سبقها بالزمان وهي حاصلة حين كون القدرة مع الفعل فلا منافاة وعن الثالث بان
الكلام في القدرة الحادثة المسماة بالاستطاعة والقدرة القديمة خارجة عن محل النزاع هذا والحق ان الدعوى
ضرورية وهذه الوجوه تنبيهات عليها كيف والقطع حاصل بقدرة القاعد وقت قعوده على القيام والقائم في
حال قيامه على القعود بالوجدان واحتج الاشاعرة ايضا بوجوه ثلثة احدها ان القدرة عرض والعرض لا يبقى زمانين
فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة ولا يرد
النقض بالقدرة القديمة لانها ليست من قبيل الاعراض واجيب بعد تسليم امتناع بقاء الاعراض بان المح هو وجود
المع بدون ان يكون له علة تامة واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالة ذلك نفس محل
النزاع الثاني ان الفعل حال عدمه ممتنع لاستحالة اجتماع الوجود والعدم ولا شيء من الممتنع بمقدور والثالث
لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه مح لانه يلزم من فرض وقوعه كون القدرة معه لا قبله
والوجهان متقاربان وجوابهما بعد النقض بالقدرة القديمة انه ان اريد بامتناع الفعل حال العدم امتناعه مع وصف
كونه معدوما فمسلم لكنه لا ينافي المقدورية وامكان الحصول من القادر وان اريد امتناعه في زمان عدمه فممنوع بل هو ممكن
بان يحصل بدل عدمه الوجود كما هو شان سائر الممكنات هذا ولنعم ما جمع الامام الرازي بين المذهبين في المسئلة
بان القدرة قد يطلق على القوة العضلية التي هي مبدا الاثار المختلفة في الحيوان بحيث متى انضم اليها ارادة كل واحد
من الضدين حصل دون الاخر ولا شك ان نسبتها الى الضدين على السواء وقد يطلق على القوة المستجمعة لشرائط

التأثير

التأثير ولا شك في امتناع تعلقها بالضدين والا اجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور وغيرها بالنسبة الى مقدور
آخر لاختلاف الشرائط بحسب مقدور ومقدور وظاهر ان الاشعري اراد بالقدرة المعنى الثاني فحكم بانها لا تتعلق بالضدين ومع
لا هي قبل الفعل والمعتزلة ارادوا بها المعنى الاول فذهبوا الى انها تتعلق بالضدين وانها قبل الفعل هذا وفي الحواشي
بعدما نقل هذا الجمع قال وفيه بحث ولم يبين وجهه فقال الشارح هذا ملحق ببعض النسخ وتوجيهه ان القدرة الحادثة ليست
مؤثرة عند الاشعري فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير انتهى واقول قد عرفت ان المراد من
التأثير المعتبر في مفهوم القدرة هو التأثير بالقوة لا بالفعل فيندفع به هذا البحث ايضا كما اندفع به ايراد المحشي على تفسير القدرة
على ما مر ثم اقول والعجب ان قول الاشعري بعدم التأثير في القدرة الحادثة مما يؤيد هذا الجمع فانه لو كان مراده من القدرة
هو المعنى الاول لم يكن هذا القول مختصا به اذ لم يقل احد بتأثير العلة الغير المستجمعة للشرائط واما المعتزلة فظاهر ان
مرادهم لا يمكن ان يكون المعنى الثاني بل المتعين عندهم وعلى اصولهم هو المعنى الاول فليتدبر ولا يتحد وقوع المقدور
مع تعدد القادر اي امتنع ان يقع مقدور واحد بقادرين كما امتنع ان يقع معلول واحد بعلتين مستقلتين على ما مر سابقا
وفي الحواشي الشريفية انه انما يتم هيهنا اذا كان كل واحد من القدرتين مؤثرة واما من زعم ان القدرة قد تكون كاسبة
لا مؤثرة فقد جوز اجتماع قدرتين مؤثرة وكاسبة على مقدور واحد كما في افعال العباد الاختيارية ولكن لا يمكن وقوعه
بهما ولم يجوز اجتماع مؤثرتين ولا كاسبتين انتهى وانما امتنع الوقوع لامكان تعلق القادرين بمقدور واحد بان يكون
كل منهما قادرا عليه ولكن لا يمكن وقوعه بهما ولذا قيل ان الممتنع هو وقوع المقدور الواحد بقادرين لا تعلقهما به ثبتا نه
لا استبعاد في تماثلها اي تماثل افراد القدرة بان تكون قدرة الشخص على مقدور مماثلة لقدرته على مقدور آخر على ما توهمه
طائفة من المعتزلة بناء على انه لو جاز ذلك وحكم المتماثلين واحد لجاز تعلق كل واحدة منهما على مقدور الآخر فيلزم جواز
تعلق قدرتين بل القادرين بمقدور واحد لكون حكم القدرتين بعينه حكم القادرين وتنبيه الحكم السابق عليه مستثنا
وذلك لما عرفت ان الثابت في الحكم السابق انما هو وقوعه بهما لا تعلقهما به والقدرة تقابل العجز تقابل العدم والملكة على ما ذهب اليه
ابو هاشم خلافا للاشاعرة وجمهور المعتزلة فانهم ذهبوا الى كون العجز ضدا للقدرة وادعوا التفرقة الضرورية بين الزمن
والممنوع من الفعل والجواب انها مسلمة لكنها راجعة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع وقال الامام لا دليل على
كون العجز صفة وجودية ولا على كونه عدميا بل كلاهما محتمل كذا في شرح المواقف والحق على ما هو المستفاد من نقد المحصل
ان العجز ان كان عبارة عن مثل ما يعرض للمرتعش وما يمتاز به حركته عن حركة المختار كانت القدرة عبارة عن هيئة تعرض عند
سلامة الاعضاء يعبر عنها بالتمكن او بما هو علة له فالقدرة وجودية والعجز ايضا وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى ذلك
وان كانت القدرة عبارة عن الهيئة المذكورة والعجز عبارة عن عدم تلك الهيئة فالقدرة وجودية والعجز عدمي ولعل المعتزلة
ذهبوا الى ذلك واما ان كانت القدرة عبارة عن سلامة الاعضاء التي هي عدم الآفة فيكون عدمية والعجز آفة تعرض الاعضاء
فيكون وجودية فهذا لا يطابق شيئا من المذهبين كما لا يخفى وتغايرها الخلق بالرفع ليكون فاعل تغايرها والمفعول محذوف
اي وتغايرهما اي القدرة الخلق لتغاير احكامهما فان القدرة تقتضي تساوي نسبتها الى الطرفين كما مر بخلاف الخلق
فانه ملكة للنفس يصدر بها عنها الفعل بلا روية وفكر فلا يكون الا متعلقا باحدهما فقط والفعل بالنصب عطف على الضمير
المنصوب المحذوف اي وتغاير الخلق الفعل ايضا لتغاير احكامهما فان الفعل قد يكون تكليفا بخلاف الخلق وانما تعرضوا لتغاير
الخلق الفعل تنبيها على ان اكثر الاخلاق يحصل بمزاولة الافعال كذا في الحواشي الشريفية واعلم ان الواقع في نسخة شرح العلامة
انما هو وتغايرها بدل وتغاير وذلك هو الصواب ولذلك قال الشارح القديم ان ما ذكره يتناول مغايرة الخلق للقدرة والفعل

لا تضادهما

لا اضادهما ولعله اراد بالتنافي التنافي بين المفهوم والصدق وقال المحشي الشريف وذلك لان كون الشيء صالحا لان يقع
به التعاند يساوي النسبة اليهما وكونه غير مائل الى ذلك التعاند متنافيان لا يمكن تواردهما على ذات واحدة من جهة ولو في زمانين
ان يتغاير القدرة والخلق فانهما انما يتغايران بالاعتبار واما تضادهما وامتناع اجتماعهما في محل فلا يمكن لظاهر اجتماعهما في محل واحد
بالقياس الى فعل واحد وعما يتوهم من ان يقال انه لا يستلزم التضاد امتناع الاجتماع لان لهما تنافي اللازمين لاستلزامه امتناع الاجتماع
بين الملزومين ويمكن ان يجاب بان تنافي اللازمين انما يستلزم تنافي الملزومين لا امتناع اجتماعهما في محل واحد المقتضي
لامتناع الاجتماع بين تنافي لوازم الاتصاف به وهو [illegible] ثم قد يعقل بينهما التوام ولو اراد صالحا بان يكون الفعل
بحيث يكون تكليفها كون الخلق على خلاف ذلك [illegible] هما وتضادهما فعلم ان التضاد على التغاير بين المفهوم
والصدق لانهما المتخاص على العام وبوجه قول الامام في الرد والفرق بين المختار والملك قد ذكرنا وليس الخالق الفاعل
انتهى كلام الشريف انتهى كلام المحشي شرح الاشارات والالم على ما ذكر في الكتاب الذي الذي ابتدأ اللذة والالم
وهما من الوجدانيات البديهية التصور وقد يعاد بحسب الاصطلاح والتعريف في الاشارات اللذة هي ادراك ونيل
لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر وقال
في شرحها اما الادراك فقد مر شرح اسمه وانما اتى بالنيل مع الادراك لان الادراك لذات الشيء
قد يكون بحصول صورة تساويه وبوسيلة لا يكون الا بحصوله ذاته واللذة لا تتم بحصول الصورة فالنيل عبارة عن ذلك واما
لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز والادراك هو العمدة في هذا الباب والمفسر بالمفسر
الاعم الدال بالحقيقة وارد فيه بالمخصص الدال بالمجاز الذي هو لوصول ما هو عند المدرك لان اللذة ليست
ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك لحصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه وما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء
قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شيء وهو لا يعتقده كمالا فلا يلتذ به والمعتبر هو كونه كمالا وخيرا
عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير ههنا الشيء المناسب للملتذ وهو كمال بالقياس الى ما من شأنه ان يكون ذلك
الشيء له اي حصول شيء يناسبه او يصلح له وبالقياس الى الشيء ذلك ان ذلك الحصول بفعليته لا بحيز
برائه من القوة لذلك الشيء فهو بذلك الاعتبار كمال وباعتبار كونه مؤثرا خيرا وانما ذكرهما لتعلق اللذة بهما واخرها
الخير لانه يفيد تخصيصا ما لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كذلك لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا من جهة دون جهة والالتذاذ
به يختص بالجهة التي هو منها كمال وخير هذه ماهية اللذة ويقابلها ماهية الالم كما ذكره وهذا اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة
ادراك الملائم والالم ادراك المنافي ولذلك عدل الشيخ منه الى ما ذكره انتهى كلام شارح الاشارات والى تعريفهما الذي ذكره الشيخ
اشار ههنا بقوله وهما نوعان من الادراك مخصصا بكون كل منهما مع النيل على ما مر في بيان وجه ايراد الادراك والنيل
كليهما معا وعدم الاقتصار باحدهما فقط متلبسا كل منهما باضافة الى ما اضيف اليه اي حصول الملائم والمنافي وتختلف
تلك الاضافة باعتبار اختلاف المضاف اليه اعني الملائم والمنافي بالقياس الى المدرك على ما مر في شرح قول الشيخ ما هو عند
المدرك كمال وخير فحصل من هذا الكلام ان اللذة ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك ملائم وان الالم ادراك ونيل
لوصول ما هو عند المدرك مناف ومن اختلاف كل من الملائم والمنافي بالقياس الى المدرك يمكن ان يفهم ان المراد ادراك
كل منهما من حيث هو ملائم او مناف على ما هو المراد من الحيثية المذكورة في تعريف الشيخ فدل هذا الكلام على تعريفهما الذي
ذكره الشيخ بجميع اجزائه وهذا الاستنباط كسائر نظائره من مختصات هذا الشرح بفضل الله ومنه وليست اللذة خروجا
عن الحالة الطبيعية [illegible] كذا وقد هذه العبارة [illegible]

محمد بن

محمد بن زكريا الطبيب من ان اللذة هي العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها وبعبارة اخرى هي الخروج عن الحالة الغير
الطبيعية الى الحالة الطبيعية واما الخروج عن الحالة الطبيعية فلا يثبت لذة عنده بل ان لذلك عنده هو الالم او سببه فلهذا هو
احدى هاتين العبارتين فعنده لذة الاكل هي زوال الم الجوع ولذة الوقاع زوال الم دغدغة المني لاوعيته وهكذا قال
ان الامور المستمرة لا يشعر بها فاذا تجدد زوال الحالة غير طبيعية الى الحالة طبيعية يشعر بها فقد قارن ادراك الحالة
ذلك الزوال الذي هو اللذة فظنوا ان ادراك الحالة الطبيعية اي الملائمة هو اللذة فقد اخذ واما بالعرض مكان ما
بالذات وقال الامام في الملخص ان اللذة لا يتم لنا الا بالادراك والادراك الحسي سيما اللمس انما يحصل بالانفعال عن
الضد فاذا استمرت الكيفية لم يحصل الانفعال فلم يحصل الشعور فاللذة اللمسية الا عند تبدل الحال الغير الطبيعي فظن الطبيب
الرازي ان اللذة نفسها هي ذلك الانفعال والخروج عن تلك الحالة الغير الطبيعية فقد اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات
وهو ظن فاسد فان الانسان قد يلتذ بالنظر الى الوجه الحسن وبالوقوف على مسئلة علمية وبوصول مال اليه من غير ان
يخطر بباله هذه الاشيا قبل وصولها اليه حتى يكون له حالة غير طبيعية وشوق الى تلك الاشيا فيزول بوجدانها ضرر
الشوق اليها فان قيل انه كان مدركا للكليات هذه الاشيا ومشتاقا اليها في ضمن جميع جزئياتها ومتالما بفقدانها
وان لم يكن له شعور بهذه المعينات فاذا حصلت له هذه الجزئيات زال عنه بعض ذلك الالم واذا حصل له جزئيات اخر
زال بعض اخر وهكذا فلا يتحقق لذة بلا زوال الم قلنا قد يدعي حصول اللذة بوجدان الامور المذكورة بلا سابقة شوق
اليها ولو اجمالا كما في ادراك الذائقة الحلاوة اول مرة قال شارح المقاصد وابطل راي زعم محمد بن زكريا ابن سينا
وغيره بانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم او حالة غير طبيعية كما في مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق
لا على التفصيل ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك قط لا جزئيا ولا كليا وكذا في ادراك الذائقة الحلاوة اول مرة
وقد يحصل ذلك التبدل من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج وفي ورود المستلذات من الطعوم والروايح
والاصوات وغيرها على من له غاية الشوق والحاجة الى ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور بذلك وقد يستند الالم الى التفرق
اي تفرق الاتصال كما انه قد يستند الى سوء المزاج وهو على قسمين متفق ومختلف فالمتفق هو مزاج غير طبيعي يرد على العضو
ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد على العضو ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل
يخرجه عن الاعتدال والمولم منهما هو سوء المزاج المختلف وذلك لان شرط الاحساس هو مخالفة ما بين كيفيتي الحاس
والمحسوس لانه مع الاتفاق لا يحصل التاثر فلا يكون احساس فاذا تمكنت الكيفية المنافرة في العضو وازالت الكيفية الاصلية
للعضو فليس ثمة كيفيتان متضادتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس بالمنافرة واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية
باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة والاحساس بالمنافرة الذي هو الالم الا ترى ان حرارة المدقوق اكثر من حرارة
صاحب الغب ولهذا يذوب اعضا المدقوق مع ان حرارة الغب محسوسة دون حرارة الدق فان صاحب الغب يجد التهابا
ويضطرب اضطرابا بخلاف المدقوق وهذا اعني استناد الالم تارة الى سوء المزاج المختلف هو مذهب الشيخ واما مذهب
جالينوس فهو ان السبب الذاتي للالم انما هو تفرق الاتصال سببا له بوجوه منها انه عدمي والالم وجودي والعدمي لا
يكون سببا للوجودي ومنها ان الالم قد يتخلف عن تفرق الاتصال فان من عقر بدنه بسكين حاد في الغاية لم يحس بالالم الا
بعد زمان حتى اذا حصل له سوء المزاج تالم فلا يكون التفرق سببا ذاتيا له والالم يتخلف عنه ومنها ان الغذاء الحيوي
يوجب تفرق اجزائه ابدا فيلزم ان يكون متالما دائما فان التغذي بمداخلة الغذاء لجميع الاجزاء ولا يتصور هذه المداخلة
الا بتفريق ما بين الاجزاء وهو حاصل دائما فالتفرق ايضا حاصل دائما ومنها ان تفرق الاتصال في الجراحة

العظيمة

فيحصل اللذة فقط اذا حصل (٢)

فيما نقلنا الامام انه سوء المزاج المختلف فقط وابطل كون تفرق الاتصال سببا

العظيمة اكثر منه في تفرقة الاتصال الحاصل بسبب تفرق الاتصال في تسعة العضو بتوجيه ان يكون ايلام الجراحة اقوى من ايلام اللسعة وليس كذلك واجيب عن الاول بمنع كون تفرق الاتصال
النفرق علة منسيا بل هو عبارة عن حركة الاجزاء بعضها عن بعض ولو سلم فلعله قد يكون سببا للوجود بان يصعب امر في الحا
وبعد تسببه لانفصا سببا له وعن الثاني والثالث بان المراد بالسبب الذي لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين
المسبب فجاز ان يكون مشروطا بشرط يتخلف عنه المسبب لفقده على ان التفرق الحاصل في الاجزاء بالاغتذا وان كان منكرا
لكنه منصغر مستمر فلا يحس به لصغره واستمراره وعن الرابع بانه انما يلزم لو كان الم لسعة العقرب لتفرق الاتصا ل وليس
كذلك بل انما هو لكيفية تحصل بواسطة سقة من سم مزاج مختلف هو اقوى تاثيرا من الجراحة العظيمة وكل منهما اي من اللذة والالم
حسي وعقلي حسب انقسام الادراك اليهما بيان ذلك انك قد عرفت ان اللذة ادراك ونيل لحصول ما هو خير وموثر
عند المدرك والادراك على قسمين حسي وعقلي فكما ان لكل من الحواس ما هو خير وموثر عنده كالتكيف بكيفية
الحلاوة للذائقة وبكيفية الالوان الحسنة والاشكال المستحسنة للباصرة وبكيفية الاصوات الرخيمة والنغمات
المناسبة للسامعة وبكيفية الروائح الطيبة للشامة وبكيفية السطوح الناعمة والكيفيات الملائمة للامسة وكتصور
العقلية والمعاني المرجوة للواهمة وكتذكرها للذاكرة فاذا نالت هذه القوى تلك الكمالات الموثرة لها التذت بها
كذلك للقوة العاقلة ايضا كمال وخير موثر عندها هو ان يتمثل فيها بقدر الطاقة جلية الحق سبحانه وصفاته وافعاله
ونظام الوجود على ما هو عليه على الوجه اليقيني البرهاني المبرا عن شوائب الاوهام فاذا نالت هذا الكمال والخير الموثر
عندها التذت به لا محالة لتحقق حد اللذة ههنا كما تحقق هناك وهي ههنا اقوى مما هناك لكون ادراك العقل
اتم من ادراك الحس لكونه واصلا الى كنه الاشيا وحقايقها بخلاف ادراك الحس لكونه واقفا عند سطوح
الاجسام وظواهرها ولكون مدرك العقل اشرف واتم لتجرده عن الشوايب المادية والعوارض الجسمانية التي
هي منبع الخسة ومعدن الدناءة بل لا نسبة لهذه اللذة الى تلك اللذات كما لا نسبة لمدرك العقل الى تلك كما وكيفا
على ما بينا والى هذا اشار بقوله وهو اي العقلي اقوى ولذلك نرى اللذين او نواحظا منهما يستحقرون طيبات
الحيوة الدنيا ولا يصدنك عن هذه النقائض طائفة منهم الى شئ من شهواتها فان ذلك منهم ليس من حيث انها
لذات حسية مرغوب فيها بل من حيث انها بالقياس اليهم وسائل لتلك اللذة العظمى على ما قاله المحقق الشريف فثبت تحقق
اللذة العقلية وكونها اقوى من اللذات الحسية وهذا رد لمن زعم من اهل الظ انه لا لذة الا في المحسوسات وهذه
اللذة العقلية ثابتة لساير المجردات العقلية والذوات القدسية على طبقاتها وتفاوت مراتبها بل للمبدأ الاول
جل شانه وان لم يتعارف اطلاق لفظ اللذة على ما هناك ولذلك قال الشيخ في الاشارات اجل مبتهج بشئ هو الاول
بذاته لانه اشد الاشيا ادراكا لاشد الاشيا كمالا الا الذي هو برئ عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا الشر
ولا شاغل له عنه وقال المصنف في شرحه وانما ترك لفظ اللذة واستعمل بدلها الابتهاج لان اطلاقها على الواجب
الاول وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور انتهى ثم انه كل شئ يتصور فيه اللذة والابتهاج يتصور فيه العشق ولذلك
قال الشيخ بعد كلامه المنقول والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا
الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما يتمثل في الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق ان لا يكون متمثلة في الحس
حتى يكون تمام التمثل الحسي للامر الحسي وكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شئ واما العشق فمعنى اخر فالاول
عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره او لم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن
اشيا كثيرة من غيره وقال المصنف في شرحه واعلم ان كل خير موثر وادراك المؤثر من حيث هو موثر حب له والحب اذا افرط

سمي عشقا وكلما كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد والادراك التام لا يكون الا مع الوصول التام فالعشق التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون ذلك على ما مر لذة تامة وابتهاجا تاما فاذن العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما هي المعشوقة ثم لما كان الشوق عندنا من لوازم العشق وربما يشتبه احدهما بالاخر اشار الى الشوق ايضا وذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه ثم اثبت العشق الحقيقي للاول تعالى لحصول معناه هنالك فانه الخير المطلق وادراكه لذاته اتم الادراكات ولم يتحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل في عرف الالهيين من الحكماء والمحققين من اهل الذوق ونزه الله تعالى عن الشوق اذ لا يمكن ان يغيب عنه شيء وبين انه عاشق لذاته معشوق لذاته من غيره ومن غير كثرة فيه ومعشوق ايضا لغيره انتهى واذا عرفت الامر في اللذة فقس عليه حال الالم فالالام العقلية اشد من الالام الحسية بل لا نسبة لها اليها اعاذنا الله عنهما جميعا بفضله وكرمه **المسئلة الرابعة** في الارادة والكراهة على ما قال ومنها اي من الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة ويشبه ان يكون معناهما واضحا عند العقل غير ملتبس بغيرهما الا انه يعسر تعريفهما بتعبير عنهما بما يفيد تصورهما ولذلك اختلف فيهما فذهب كثير من المعتزلة كابي الهذيل والنظام والجاحظ والبلخي الى ان الارادة هي اعتقاد القادر النفع والمصلحة في الفعل له او لغيره ممن يؤثر خيره سواء كان يقينيا او غيره والكراهة اعتقاد المضرة والمفسدة في الفعل كذلك واختاره المصنف واشار اليه بقوله وهما نوعان من العلم اي بمعنى الاعم قالوا ان نسبة قدرة القادر الى طرفي المقدور اعني فعله وتركه على السواء فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه ترجح ذلك الطرف عنده وصار هذا الاعتقاد مع القدرة مخصصا لوقوعه منه وذهب جماعة منهم الى انها زائدة على العلم بل الارادة ميل يعقب اعتقاد النفع او ظنه بل مع كون النفع بحيث يمكن وصوله من غير مانع من تعب ومعارضة وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء بقدرة تامة اما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور كالشوق الى المحبوب لمن لم يكن واصلا اليه واما الواصل اليه فلا شوق له وذهب الاشاعرة الى انها صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع قالوا فان الارادة قد تكون بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لازما لها فضلا عن ان يكون نفسها وذلك كما في الامثلة التي يرجح فيها المختار احد الامرين المتساويين من جميع الوجوه بمجرد ارادته من غير توقف في طلب المرجح بالفكر كطريقي الهارب ورغيفي الجائع وقدحي العطشان والجواب انا لا نسلم تساويهما في نفس الامر ولا يستبعد منع اختيار احد الامرين وانما يستبعد عند فرض التساوي وهو لا يستلزم الوقوع وعلى تقدير تسليم الوقوع في نفس الامر لا يستلزم التساوي في اعتقاد المختار بل الظاهر انه يترجح عنده احد الامرين فلذلك لا يتوقف ولو لم يترجح لتوقف البتة بالضرورة العقلية لعدم المرجح والضرورة التي ادعيتموها ضرورة الوهم لا حجة فيها الا ان المذكورة ولعل من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الدهشة وغيرها في تلك الحالة صارت سببا لعدم استثبات الشعور في الحافظة فلاجل ذلك لا يعرف الهارب لان انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة على انه قد قيل انه اذا فرض تساوي الطريقين سلك الهارب بان طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على يساره لان القوة في اليمين اكثر والقوي يدفع الضعيف كما هو المشاهد في من يمر على عقبة واما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو اقرب الى اليمين واذا عرفت الحال في الارادة فقس عليه الكراهة فانها اما علم بالضرر والمفسدة كما عرفت او ميل يعقبه او صفة مخصصة لعدم الوقوع على اختلاف المذاهب في الارادة واحدهما اي كل من الارادة والكراهة لازم اي للاخر مع التقابل اي مع تقابل متعلقيهما يعني ان ارادة الشيء مستلزمة للكراهة عن مقابله من حيث هو مقابله

كراهة الشيء

كراهة الشيء مستلزمة لارادة مقابله كلية وذلك بشرط الشعور بالمقابل وهذا مختار القاضي والغزالي والدليل على
ذلك انه عند ارادة الفعل لو لم يكن الترك من حيث هو ترك له مكروها لزم ان يكون مرادا ايضا واردنا المتقابلين [بل نقيضان]
فيلزم اجتماع المتقابلين هذا غاية التقريب وبقيد الحيثية اندفع عنه انه يجوز ارادة كل من المتقابلين من وجه فلا
يلزم اجتماع المتقابلين من وجه الاندفاع ان الفعل المراد بوجه ليس مقابله الا تركه من هذا الوجه لا من وجه آخر فليتدبر
وذهب الاشعري وكثير من اصحابه الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها فاما مثلها او ضدها فلا [يكون]
يجامعها لامتناع اجتماع المثلين والضدين واما مخالفها اي مغاير غير مماثل ولا مضاد فيجامع ضدها اذ المخالف
للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده كالحركة المخالفة للسواد فانها مجامعة تجامع البياض ايضا ولكن ضد كراهة الضد
هو ارادة الضد فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده وهما متضادتان كما مر وكذا ضد ارادة الشيء
ارادة الضد فيلزم جواز اجتماع كراهة الضد مع ارادته وهو ح والجواب انا لا نسلم ان مخالف الشيء يجامع ضده لجواز
ان يكون الشيء ومخالفه متلازمين والملزوم يمتنع اجتماعه مع ضد لازمه وان يكون شيء واحد ضدا للمتخالفين كالنوم
وهو ضد للعلم والقدرة على ان شرط كراهة الضد الشعور به اتفاقا وضرورة وقد لا يشعر به فينفك ارادة الشيء عن
كراهة ضده فلا يكون نفسها ومنهم من قال المراد ان ارادة الشيء عين كراهة ضده حال الشعور بالضد هذا مما لا يلتفت
اليه كما لا يخفى وذهب الباقون الى تغايرهما مع عدم استلزام بناء على جواز ارادة كل من الضدين من وجه واختاره صاحب
المواقف واستحسن بانه يتوقف على كون المراد من الضدين في هذا المقام هما المصطلحين والظ انهم اطلقوا الضد
على المتقابلين مط على ما يشعر به كلام المص وح يرد عليه المتقابلان بالايجاب والسلب عن الفعل والترك على ما مر آنفا
وايضا انما يتاتى ذلك على تفسير الارادة بالعلم او بما يعقبه من الميل على ما هو مذهب المعتزلة واما اذا فسرت بالصفة
المخصصة على ما هو راي الاشاعرة فلا لان ارادة الضدين ح يستلزم اجتماعهما كما لا يخفى وتغاير باعتبارهما اي
اعتبار الارادة والكراهة بالنسبة الى الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل القديم اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه فهي موجبة
للمراد باتفاق من الحكماء والمليين واذا تعلقت بفعل من افعال غيره فهي موجبة ايضا عند الاشاعرة دون غيرهم وارادة الفاعل
الحادث اعني العبد اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه كانت الارادة قصدا الى الفعل لا عزما عليه والمراد من القصد ما نجده من
انفسنا حال ايجادنا الفعل فهي موجبة ايضا عند اكثر المعتزلة بخلاف ما اذا كانت عزما لتقدم العزم على الفعل فربما
وربما يزول بزوال شرط او حدوث مانع وعند الاشاعرة وجماعة من المعتزلة كالجبائيين وطائفة من المتاخرين
غير موجبة سواء كانت قصدا او عزما واما ارادة غير الفاعل فغير موجبة اصلا سواء كان الغير قديما او حادثا فان
ارادة القديم وان كانت موجبة لافعال العباد عند الاشاعرة لكنه هو الفاعل لها حقيقة عندهم دون العباد فقد
وقد يتعلقان اي الارادة والكراهة بذاتيهما فان الارادة قد تتعلق بالارادة وبالكراهة بان يريد الانسان ارادته
لشيء او كراهته له وكذا الكراهة ولا يلزم منه كون الشيء مرادا ومكروها لان ارادة الكراهة وكراهة الارادة
لا يوجب ارادة المكروه وكراهة المراد وهذا بخلاف الشهوة والنفرة فانه لا معنى لاشتهاء الانسان شهوته لشيء الا
بمعنى الارادة كما قيل للمريض ايش تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي وكذا النفرة لا يتعلق بالنفرة فهذا هو الفرق بين الارادة
والشهوة والكراهة والنفرة واما ما توهم صاحب المواقف من ان هذا انما يتاتى على تفسير الارادة بالعلم او بما
يعقبه واما اذا فسرت بالصفة المخصصة فتعلقها لا يكون الا مقدورا فيمتنع تعلقها بالارادة او بالكراهة وبالعكس
لان ارادتنا ليست مقدورة لنا والا احتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى فمدفوع [شارح]

المقاصد

المقاصد بان هذا التفسير لا يقتضي كون متعلقها مقدورا لجواز كونها صفة تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شانها
تخصيص احد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت وفرق اخر وهو ان الانسان قد يريد ما لا يشتهيه كشرب الدواء البشع
وقد يشتهي ما لا يريده كتناول الطعام حال الاحتما **المسئلة الخامسة** في الحيوة والمراد بها المختصة بالحيوانات
من الاجسام وانما ذكرها ههنا اعني بعد ذكر الكيفيات النفسانية التي قد مضى ذكرها من العلم والقدرة والارادة والكراهة
الى غير ذلك وقبل الكيفيات النفسانية التي سيجي ذكرها من الصحة والمرض والفرح والحزن وغير ذلك للاشارة الى الفرق
بين القبيلتين فان افتقار الكيفيات الاتية الى الحيوة ظاهر جدا لعدم تحققها في غير الاجسام من الحيوانات بخلاف المذكورة
لتحققها في المجردات فان الحيوة وان كانت متحققة فيها لكنها بمعنى اخر كما سياتي في الالهيات فلذلك قال فهذه الكيفيات
النفسانية المذكورة تفتقر اذا تحققت في الاجسام الى الحيوة بمعنى ان شيئا من الجسمانيات ليس بقابل للعلم والقدرة
مثلا ما لم يكن حيا باتفاق من الحكماء والمتكلمين وهي صفة تقتضي الحس والحركة الارادية اي قوتهما المعبر عنهما مشروطة
باعتدال المزاج النوعي اذا كانت متحققة عندنا اي في الحيوان احترازا عن الحيوة المتحققة في الافلاك فانها غير مشروطة
بالمزاج والاعتدال لكونها بسائط والمراد بالاعتدال النوعي هو ان لكل نوع من انواع المركبات مزاجا خاصا هو
اعدل الامزجة بالقياس اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع فاذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع
من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة وينبعث منها قوى الحس والحركة وقد تسمى مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة و
لقوة التغذية الحيوانية بوجودها في العضو المفلوج دون العضو الذابل والا لتسارع اليهما التعفن كما في الميت وبدون
الحس والحركة في المفلوج وبدون التغذية في الذابل فليتامل فلا بد للحيوة من البنية اي البدن المؤلف من العناصر ليمكن
تحقق المزاج الذي لا بد منه شرطا في الحيوة وايضا يفتقر الحيوة الى الروح الحيواني الذي هو جسم لطيف بخاري يتكون من
لطايف الاخلاط وينبعث من التجويف الايسر للقلب ويسري الى البدن في عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين والى هذا
اعني اشتراط الحيوة باعتدال المزاج والبنية والروح الحيواني ذهبت الفلاسفة وكثير من المعتزلة بناء على ما نشاهد من
زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو المربوط
ربطا شديدا يمنع نفوذه فحكموا بقوة الحدس ومساعدة التجربة بان هذه الثلثة شرط للحيوة واما الاشاعرة وجمهور المتكلمين
فمنعوا هذا الاشتراط وقطعوا بجواز ان يخلق الله الحيوة في البسائط بل في الجزء الذي لا يتجزى ولا شك في امكان ذلك
امكانا ذاتيا واما الوقوع فكلا الامرين يجري في العادة واما استدلالهم بان الحيوة لو اشترطت بالبنية فاما ان
تقوم حيوة واحدة بجزئين فيلزم قيام عرض بموضوعين واما بكل جزء حيوة مشروطا بالقيام بالاخر فيلزم الدور او بعضه
مشروط به فيلزم الترجيح بلا مرجح لتماثل الاجزاء ولا يجوز قيامها بالبعض فقط لا بشرط خارجية والا لكان الحي ذلك البعض
لا البنية المؤلفة فقد اجيب عنه بقيامها بالمجموع الذي هو البنية او بكل جزء ويكون الاشتراط بطريق المعية دون التقدم
او بالبعض مشروطا بالاخر دون عكس ليكون الحي البنية بالحقيقة وهي العناصر لا يلزم عدم اشتراط البنية التي هي
المجموع اذ عدم الاشتراط بقيام الحيوة بالجزء الاول لا يستلزم عدم الاشتراط بوجود الجزء الاول الذي به يتحقق البنية
وتقابل الحيوة الموت تقابل العدم والملكة لكونه عبارة عن زوال الحيوة عمن اتصف بالحيوة وقيل انه كيفية وجودية
تضاد الحيوة بدليل قوله تعالى خلق الموت والحيوة واجيب بان المراد بالخلق التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي على
ان العدمي قد يكون له حظ من الوجود حيث يتصف به الموجود كالعمى على ما مر مرارا فيكون متعلقا للايجاد **المسئلة**
السادسة في بواقي الكيفيات النفسانية على ما قال ومن الكيفيات النفسانية الصحة واختلف بعد الاتفاق

على كونها

بل كونها من الكيفيات النفسانية في انها هل يكون حالا ايضا كما يكون ملكة او لا يكون الا ملكة فعلى الاول عرفها الشيخ في
القانون بانها ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة وليس كلمة او للترديد لما في التحديد بل انه
على انها يكون من القبيلتين وهذا معنى ما قال الامام لا يلزم من الشك في اندراج الصحة تحت الحال او الملكة شك في
شيء من مقومات الصحة بل في بعض عوارضها لان المخالفة بين الحال والملكة انما هي بعارض الرسوخ وعدمه وانما قدم
الملكة لكونها صحة بالاتفاق ولكونها غاية الحال والغاية متقدمة في العلية وهذا التعريف يشمل صحة الانسان
وغيره من الحيوانات وعلى الثاني عرفها في الشفاء بانها ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية و
غيرها على المجرى الطبيعي غير مأوفة وفي هذا التعريف شائبة تكرار لان الملكة من الكيفيات النفسانية اي المختصة
بذوات الانفس اللهم الا ان يراد بالملكة الحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفيات وكلاهما خلاف الاصطلاح
ويراد بالانفس ما يعم النباتية وعلى هذا يبتني كلام الامام من ان تعريف القانون يشمل صحة النبات ايضا وهو ما
اذا كان افعاله من الجذب والهضم سليمة واما ما ذكر في موضع اخر من القانون ان الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان
في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فمبني على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة
الانسان والمراد بصحة الافعال وسلامتها خلوصها عن الافة وكونها على المجرى الطبيعي على ما يناسب المعنى اللغوي
فلا يكون تعريف صحة البدن والعضو بها تعريفا للشيء بنفسه مع ما قال الامام ان الصحة في الافعال امر محسوس وفي
البدن غير محسوس وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز واما الاعتراض على التعريف الاول من القانون بان قوله
يصدر عنها الافعال مشعر بان المبدأ هي تلك الملكة او الحال وقوله عن الموضوع مشعر بانه الموضوع اي البدن او العضو
فاجيب عنه بوجهين احدهما ان الصحة مبدأ فاعلي والموضوع قابلي والمعنى كيفية تصدر عنها الافعال الكائنة من العضو
الحاصلة فيه وثانيهما ان الموضوع فاعل والصحة واسطة بمنزلة العلة الغائية والمعنى يصدر لاجلها وبتوسطها
الافعال عن الموضوع وتحقيقه ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها افعالها الا بشركة من موضوعاتها فان المسخن هو النار
والنارية علة لكون النار مسخنة فالمراد ان الصحة علة لصيرورة البدن مصدرا للفعل السليم كذا في شرح
المقاصد والمرض وقد عرفه الشيخ في القانون بانه هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حالة تصدر عنها الافعال
من الموضوع لها غير سليمة وقال مثل ذلك في ثالثة طبيعيات الشفاء وهذا صريح في ان بينهما تقابل التضاد لكن
ما ذكر في ثالثها حيث قال ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة فهو عدم لما عني من حيث هو مزاج او الم مشعر بان بينهما
تقابل الملكة والعدم واشار الامام في المباحث المشرقية الى الجمع بين كلاميه بان عند الصحة هيئة هي مبدأ
لسلامة الافعال وعند المرض امران زوال تلك الهيئة وهيئة هي مبدأ الافة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة
الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد وقال
شارح المقاصد كانه يريد ان لفظ المرض مشترك بين الامرين او حقيقة في احدهما ومجاز في الاخر والا فلا كلام
بحاله وفي شرح المواقف بعد نقل كلام الامام ان الاظهر ان يقال ان اكتفي في المرض بعدم سلامة الافعال فهو
ماهية عدم الصحة المقتضية للسلامة وان اشترط هناك آفة وجودية فلا بد من اثبات هيئة تقتضيها وكان الشيخ متردد
في ذلك وقيل المراد ان بينهما تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق وتقابل التضاد بحسب الشهرة حيث لم يشترط الجمهور
في التضاد كونهما وجوديين بل اعتبار ذلك انما هو بحسب الاصطلاح وقد صرح الشيخ بذلك حيث قال ان احد الضدين
في التضاد المشهوري قد يكون عدما للاخر كالسكون للحركة والمرض للصحة على ما مر في بحث التقابل ومنه

ان قوله

ان قوله هيئة مضادة ظاهر في كون المرض ايضا وجوديا واما اعتراض الامام على جعل الصحة والمرض من الكيفيات
النفسانية بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها داخلا تحت
الكيفية النفسانية اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية الغريبة التي بها تخرج المزاج عن الاعتدال على ما صرح به مثال الحمى
حرارة كذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما كون تلك الكيفية غريبة منافرة وهو من باب المضاف واما اتصاف البدن بها
وهو من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عدد او شكل او وضع او انسداد مجرى يخل بالافعال
وظاهر ان شيئا منها ليس من الكيفيات النفسانية واما تفرق الاتصال فلانه عدمي ليس بداخل تحت مقولة واذا لم يدخل المرض
تحت الكيفيات النفسانية لم يدخل الصحة تحتها لكونه مقابلا لها فقد اجيب عنه بان تقسيم المرض الى هذه الانواع الثلثة مسامحة
والمقصود ان انواع المرض كيفيات نفسانية غير معتدلة تابعة للامور المذكورة ومخلة بالافعال هذا واذا عرفت ان المرض
خلاف الصحة ومقابلها وان الكيفية التي بها يصدر الافعال عن موضوعها ان كانت الافعال سليمة فهي الصحة وان كانت
غير سليمة فهي المرض عرفت ان لا واسطة بين الصحة والمرض ولا خروج عن النفي والاثبات وجالينوس اثبت بينهما واسطة
فقال الناقه ببعض اعضائه آفة او بمرض مدة كالمشائخ ويصح مدة كالصبيان لا صحيح ولا مريض وانت تعلم ان ذلك انما هو ومن،
لاهمال شروط التقابل من اتحاد المحل والزمان والجهة واذا روعي هذه الشروط فلا واسطة بينهما قال الشيخ من ظن ان
بين الصحة والمرض وسطا هو لا صحة ولا مرض فقد نسي الشرائط التي يجب ان تراعى فيما له وسط وما ليس له وسط وتلك
الشرائط ان يفرض الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد ويكون الجهة والاعتبار واحدا وح ان جاز ان يخلو الموضوع
عنهما كان هناك واسطة والا فلا واذا فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد في زمان واحد فلا بد ان يكون اما
معتدل المزاج سوي التركيب بحيث يكون فعله سليما واما ان لا يكون كذلك فلا واسطة الا ان يجعل الصحة والمرض بحد آخر
ويشترط فيه شروط لا حاجة اليها والفرح وهو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى الخارج اليسير قليلا قليلا طلبا
للوصول الى الملذ والسبب المعد لاصل الفرح هو كون حامله اعني الروح الذي في القلب على افضل احواله في الكم بان يكون
كثير الاجزاء ان زيادة الجوهر يوجب زيادة القوة ولا تزدحم الكثرة في حيز ضيق فينبسط واوسع في المبدا الذي هو القلب فيبسط
وافر للانبساط الذي يكون عند الفرح لان القليل يحلله الطبيعة وتضبطه هناك ولا يمكنه من الانبساط وفي
الكيف بان يكون معتدلا في اللطافة والغلظ وان يكون شديد الصفاء والنورانية والاسباب الفاعلة للفرح هيئات
نفسانية والاصل فيها تخيل الكمال اما العلم او القدرة ويندرج في هذه الاسباب الاحساس بالمحسوسات الملائمة والتمكن
من تحصيل المراد والاستيلاء على الغير واظهار ذلك الاستيلاء والخروج عن الامور المولمة وتذكر الامور الملذة والغم
وهو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى الداخل خوفا من موذ واقع والى الخارج طلبا للانتقام حتى يجتمع معه غضب
وحزن فالغضب يلزمه الحركة الى الداخل والاسباب المعدة لاصل الغم هي مقابلات المعدة لاصل الفرح والفاعلة للغم
مقابلات الفاعلة للفرح والغضب هو ما يتبعها حركة الروح الى الخارج دفعة طلبا للانتقام والحزن وهو ما يتبعها
حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا هربا من الموذي والهم هو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور
منه خير متوقع او شر منتظر فهو مركب من رجاء وخوف فايهما اغلب على الفكر تحركت النفس الى جهته فللخير المتوقع الى الخارج
وللشر المنتظر الى الداخل والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح ايضا الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث
ينقبض الروح اولا الى الداخل ثم يخطر بالبال انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا والحقد ويعتبر في تحققه امران الاول غضب
ثابت لتعذر صورة الموذي في الخيال فيشتاق النفس الى الانتقام والثاني ان الانتقام ليس في غاية السهولة والا كان

كابا امرا

كالحاصل فلا اشتداد للشوق الى تحصيله ولذلك لا يوجد الحسد للملوك مع رغبته ولا في غاية الصعوبة والامكان كالممتنع

فلا اشتياق اليها لياسه عنه ولذلك لا يوجد الحرص مع الملوك واما الخوف وهو ما يتبعه حركة الروح الى الداخل دفعة هربا من

المؤذي ويتميز عنه الفزع فليس موجودا في نسختي الشرحين القديمين وموجود في نسخة شرح القوشجي بدل الغم وجميع هذه

الكيفيات النفسانية يلزمها حركة الروح اما الى الخارج واما الى الداخل وعلى التقديرين اما دفعة او قليلا قليلا على ما اشرنا

اليه في تفسير كلها وهي جميعها اوضح المعاني عند العقل غنية عن التعريف والغرض من التفسيرات المذكورة انما هو الاشارة

الى ما لكل منها من الخواص واللوازم فحقائقها كيفيات تابعة لانفعالات تحدث في النفس مما يرتسم في قواها من النافع والضار

وكثيرا ما يتسامح فيفسر بنفس الانفعالات كما يقال الفرح انبساط القلب والغم انقباضه والغضب غليان الدم الى غير ذلك

المطلب السادس في القسم الرابع من الاقسام الاربعة للكيف وهي الكيفيات المختصة بالكميات اي التي تكون

عروضها بالذات للكميات المتصلة كالاستقامة للخط والانحناء له وللسطح والتقعر للسطح والشكل له وللجسم التعليمي وكذا

الخلقة وسيأتي تفسيرها وايضا التي تكون عروضها بالذات للكميات المنفصلة كالزوجية والفردية للعدد فالمستقيم هو

اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين كذا عرفه ارشميدس وهذه النسبة التي اشتمل عليها هذا التعريف هي ما يتحقق

بين مقدارين مختلفين بالماهية من النسبة الصمية التي لا تقتضي التجانس لا التي لا تنقص من النسبة العددية التي يتحقق

بين مقدارين متشاركين على ما مر في مبحث الاتصال من الجواهر فلا يرد عليه اشكال الامام من انه يمتنع ان يوصف المستقيم

بانه ازيد او اقصر من المنحني لكونهما مختلفي الحقيقة فلا يمكن انطباق احدهما على الاخر وقد يرسم بانه الذي لو وضع

ميله مع ثبات طرفيه لم يتغير وضعه هذا وان كان بحسب الوهم لكنه توهم صحيح غير موجب لتغير الوضع ويرسم ايضا بانه الذي

اذا وقع في امتداد شعاع البصر ستر طرفه وسطه وبذلك يمتحن النبال استقامة القدح وبانه الذي يحاذي جميع النقط

المفروضة فيه والمحاذاة معلومة بالحس وكما انه اي الخط المستقيم موجود على ما مر من وجود الاطراف فكذا الدائرة

الحقيقية وهي سطح مستو يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه

في الحقيقة وذلك لان الدائرة الحسية وهي ما يتساوى جميع تلك الخطوط بحسب الحس موجودة فاذا كان الخط المستقيم موجودا

يمكن ان يوازن به جميع الخطوط الخارجة من مركزها الى محيطها بتتميم ما نقص وتنقيص ما زاد على ما مر في مباحث الجواهر

وايضا يمكن ان يفرض ثبات احد طرفي الخط المستقيم وحركة طرفه الاخر الى ان عاد الى وضعه الاول فيحصل على التقديرين

دائرة حقيقية وهو المط والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير اما اولا فلان المستقيم قد يكون نحوا للمستدير غير متشابهة

كثيرة وضد الواحد لا يكون الا واحدا كما سيأتي واما ثانيا فلان غاية الخلاف معتبرة في التضاد وكل مستدير يفرض ضدا

المستقيم فيمكن فرض ما هو اشد بعدا منه كذلك المستدير الى غير النهاية فلا يتحقق غاية الخلاف المتحققة واما ثالثا

فلان الضدين يعتبر امكان توارد هما على موضوع واحد وهو غير ممكن ههنا لان موضوع المستقيم سطح مستو من حيث

هو مستقيم الانتهاء وموضوع المستدير سطح مستدير او سطح مستو من حيث هو مستدير الانتهاء وهما اعني المستوي والمستدير

مختلفا الحقيقة فلا يتحد الموضوع من حيث هو موضوع فاندفع ما قيل من ان محيط الاسطوانة والمخروط غير مستو يوجد فيهما

خط مستقيم فغلط انه لا يوجد فيهما المستقيم الا بالقطع طولا وح يحدث هناك سطح مستو هو موضوع للمستقيم ومن هنا

ظهر انتفاء التضاد بين المستديرين لكون مراتب الاستدارات انواعا مختلفة فلا يمكن اتحاد الموضوع فيهما وكذا التضاد

منتف عن عارضيهما اي الاستقامة والاستدارة لامتناع اتحاد الموضوع فيهما ايضا لاختلافهما بالحقيقة والشكل هو هيئة

احاطة الحد الواحد كما في بسيط الكرة او الحدود اما اثنين كما في المخروط ونصف بسيط الكرة او اكثر كما في المضلعات

وقوله

علم ان الحركات الدورية اللهم الا ان يفرض

من ان الدائرة سطح مستو وهي موضوع لمحيطها الذي هو خط مستدير واما ما قيل

او من حيث لها الكمية

وقوله بالجسم ليس من تتمة التعريف والا ينتقض بشكل الدائرة والمثلث والمربع وغير ذلك من المسطحات بل اورده
للتمثيل اي بالجسم مثلا او مع انضمام اللون الى الشكل يحصل الخلقة فهي كيفية حاصلة من اجتماع اللون والشكل ولا منافاة
بين كونها من الكيفيات المختصة بالكميات وبين كون اللون الذي هو جزؤها من الكيفيات المحسوسة لان اختصاص المجموع لا
يستلزم اختصاص كل واحد من اجزائه بل ولا شئ من اجزائه فلا حاجة الى ما قال الامام من ان اختصاص الخلقة بالكم انما هو
باعتبار اختصاص جزئه الذي هو الشكل به والى ما قيل من ان اللون ايضا مختص بالكم لكونه ... الاول هو ... ومعنى
كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا منافاة بين كون اللون من الكيفيات المحسوسة وبين كونه مختصا بالكم لان المراد من
الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات هو ما لا يختص منها بالكم فيكون الخلقة بكلا جزئيه مختصا بالكم
على انه قد يمنع اختصاص اللون بالسطح فانه قد يكون نافذا في اعماق الجسم فان قيل الكلام في الكيفية المفردة اذ لو اعتبر
تركيب الكيفيات بعضها مع بعض لكان هناك اقسام لا تتناهى فلا وجه لاعتبار البعض دون البعض وايضا الخلقة لا
يتصور عروضها الا للجسم الطبيعي اذ لولاه لم يكن خلقة بخلاف غيرها من الكيفيات المختصة بالكم فانها غير مفتقرة الى المادة
الا في الوجود اجيب عن الاول بانهم لما وجدوا التركيب الكيفية من الشكل واللون خصوصية لم توجد لغيرها من المركبات حيث
يتصف باعتبارها الجسم بالحسن والقبح دون غيرها اعتبروها قسما على حدة دون غيرها وعن الثاني بان العارض للكمية
اما ان يعرض لها من حيث انها كمية لشئ مخصوص وكلا القسمين عارض للكمية لا محالة **المبحث الثالث** في الجنس الثالث
من الاجناس التسعة للعرض وهو المضاف على ما قال الثالث المضاف وهو ما يكون ماهيته معقولة بالقياس الى غيره
ومعنى كون الشئ معقولا بالقياس الى غيره هو ان يكون الشئ اذا تصور تصورا معنا احوج تصوره الى تصور شئ خارج عنه
لا كيف كان فان السقف اذا تصور معنا تصور معه معنى الحائط الذي يقله وايضا ماهية السقف معقولة بالقياس الى الحائط
بل يجب ان يكون المعنى المعقول للشئ الذي يحتاج الى ان يعقل معه غيره انما هو لسبب اجل وجود ذلك الغير بازائه فذلك المعنى
الذي للشئ من اجل حصول الحال التي لاجلها صار الاخر معه هو اضافة فمثل الاخ فان حقيقة المفهوم من الاخوة لاحد الاخوين
هي كون ابن ابي الاخر ثابتة له لاجل وجود بهذه الحال اعني كونه ابن ابي هذا الاول فنفس اخوة احد الاخوين هي نفس اعتبار
من حيث له اخ بهذه الصفة وان كان قد يكون في بعض الاضافات هو نفس اعتبار احد الامرين من حيث له اخر بصفة خلاف
صفته كذا في قاطيغورياس الشفاء ثم قال وليس كل نسبة اضافة فان لكل شئ نسبة في الذهن الى الامر الذي يلزمه الذي
لكن لا يكون ذلك كما قلنا فان اخذت النسبة مكررة صار له اضافة ومعنى قولي مكررة ان يكون النظر لا في النسبة
فقط بل مع زيادة اعتبار النظر الى ان للشئ نسبة من حيث له نسبة الى المنسوب اليه كذلك فان السقف له نسبة الى الحائط وهو كونه
مستقرا على الحائط فاذا نظرت اليه من حيث هو مستقر على الحائط صار مضافا لا الى الحائط من حيث هو حائط بل اليه من حيث
هو مستقر عليه فعلاقة السقف بالحائط من حيث الحائط حائط نسبة ومن حيث تاخذ الحائط منسوبا اليه بالاستقرار عليه
والسقف بعينه منسوبا فهي اضافة وهذا معنى ما يقولون ان النسبة يكون لطرف واحد والاضافة يكون للطرفين
وذلك انك اذا اخذت السقف مستقرا على الحائط وجعلت النسبة من جهة السقف المستقر ولم تجاوز الحائط فالنسبة فيه
الى شئ اي من حيث هو حائط واما اذا اخذت النسبة من حيث السقف مستقر على مستقر عليه والحائط مستقر عليه المستقر
انعكست النسبة وصلحت لان يكون اضافة فكل نسبة لا يؤخذ من الطرفين جميعا من حيث هي نسبة فهي نسبة غير اضافة وكل
نسبة يؤخذ الطرفان فيها من حيث النسبة فهي اضافة انتهى وفي هذا البحث مسائل الاولى في تقسيمه على ما قال وهو حقيقي
وهو ما يكون مضافا بالذات لا باعتبار عروض الاضافة له ويكون وجوده من حيث هو وجوده من حيث هو موجود

من حيث

من حيث هو مضاف كالابوة اذ ليس لها وجود سوى انها مضافة ومشهوري وهو ما يكون الاضافة عارضة له ويكون وجوده
من حيث هو غير وجوده من حيث هو مضاف كالاب اذ وجوده من حيث هو اب غير وجوده من حيث هو انسان والمعدود من المقولة
هو المضاف الحقيقي دون المشهوري والتعريف المذكور انما يتناول ما هو اعم منهما اعني لمطلق المضاف قال في قاطيغورياس الشفا
في فصل تحقيق المضاف الذي هو المقولة والفرق بين ما هو مضاف بالذات وما هو عارض له الاضافة بهذه العبارة اعلم
انا الى هذا الوقت انما اخبرنا عن مضافات يطابقها الحد المذكور بعضها كانت ماهياتها معقولة بالقياس الى غيرها وبعضها
كانت قد تصير كذلك بنحو من النسبة يلحقها فلننظر هل الرسم المذكور هو رسم المقولة ام رسم معنى يصلح ان يقال انه مضاف
وليس هو نفس المقولة او نوعا من المقولة فنقول انا نعلم ان المقولات متباينة وانه لا يصلح ان يحمل مقولتان معا على شيء
واحد حمل الجنس حتى يكون الشيء الواحد يدخل من جهة ماهيته في مقولتين وان كان قد يدخل الشيء في مقولة بذاته وفي الاخرى
على سبيل العرض ثم ان هذا الحد لا يمنع العقل ان يطابق امورا تدخل في مقولات اخرى فان الراس قد يحتاج الى ان يكون بذاته جوهرا
حتى يكون راسا كما يحتاج الى ان يكون معقول الماهية بالقياس الى غيره حتى يكون راسا فكلا الامرين مقوم له من حيث هو راس ليس معقولة
احدهما بالذات والاخر بالعرض وايضا فان بعض الامور التي ذكرت فيما سبق من انها من مقولة الكيف ايضا مثل الملكة فانها
كيفية وقد قيلت بالقياس الى غيرها بنحو من انحاء النسبة وكذلك امور اخرى من مقولات اخرى فليس هذا الحد اذن حد المقولة والا لاشترك في حد واحد
امور من مقولات شتى ولا هو حد لمعنى يعمها مقوم لماهيتها فانه لا يجوز ان يكون الامور التي جنسها الجوهر جنسها شيء غير الجوهر
فيجب اذا ان يتامل هذا الحد ويتدارك خللا ان وقع فيه والتدارك المشهور لهذا هو ان الامور التي من المضاف هي التي
الوجود لها هو انها مضافة وهذا التدارك صحيح لكن بعض الناس يظن ان هذا بعينه هو الحد الاول وسنعلم انه ليس هو
الاول وبعضهم ان فيه بيان الدور وهو انه اخذ المضاف في حد نفسه ونقول ان من الاشياء ما يكون اشهر عند الجمهور
فيكون الاسم بحسب الوضع الاول موضوعا للجملة او لما عنده كالجنس ثم ان الخواص يجدون معنى نوعيا تحته او ما هو
كالنوع تحته فينقلون اسم الجنس اليه لملائمة توجبه وقد تجد مثل هذا كثيرا من جملتها ان الجمهور قد كانوا يريدون ان كل
شيء يتوهم فهو اما ممتنع واما غير ممتنع وجعلوا الاسم مرادفا او كالمرادف لقولهم غير الممتنع فقالوا ان كل موجود اما ممتنع الممكن
واما ممكن ولما تامل الخواص حال ما ليس بممتنع الوجود وجدوا بعضه واجب الوجود وبعضه غير واجب الوجود وكلاهما
مشتركان في انه غير ممتنع وفي انه ممكن بهذا المعنى اي بمعنى غير الممتنع ثم وجدوا في الامور ما ليس بواجب الوجود ولا ممتنع
الوجود ولا يمتنع وجوده ولا عدمه فخصوه باسم الممكن من حيث هو غير ضروري واخرجوا الواجب عن دلالة هذا الوضع
الثاني ونقلوا اسمها هو كالجنس الى ما هو كالنوع وكذلك ايضا الحال في المضاف فان اسم المضاف كان مقولا في الوضع
الاول عند الفلاسفة على المعنى المذكور وهو انه يقال لماهية يشملها الصفة المذكورة من غير اعتبار ان له وجودا غير ذلك او
ليس له وجود غير ذلك حتى كان الشيء اذا كان من الجواهر او من الكيفية ثم لحقته نسبة فاعتبر من جهة نسبته فكان من حيث هي
كذلك معقول الماهية بالقياس الى غيره كان من المضاف وله ماهية مخصوصة للنسبة يقال بالقياس وكان اذا كان الشيء ايضا كالابوة
والبنوة فكانت ماهيته معقولة بالقياس الى غيره وان لم يكن له وجود اخر وماهية اخرى كان ايضا من المضاف فكان المضاف
يقع على المعنيين جميعا وقوعا لجنس وان لم يكن لهما جميعا جنس فاذا كان كذلك معنى المضاف الماخوذ في الحد هو هذا
المعنى العام ومعنى المضاف المحدود هو هذا المعنى الخاص فكما ان الحاد اذا حد الممكن الحقيقي فقال ان الممكن الحقيقي
هو الذي يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون فقوله مدخول لا من جهة انه اخذ الشيء في بيان نفسه لانه لم يرد بالممكن الماخوذ
في الحد الا المعنى الجنسي الذي هو بمعنى غير ممتنع فكذلك اذا قال ان المضاف الحقيقي الذي يحد على انه احد العشر هو الذي

ماهيته

مهيته ووجوده انه مضاف وعني به انه الذي وجوده ومهيته هو انه مقول الماهية بالقياس وليس له وجود غيره لم يكن اخذ
المحدود في حده او المرسوم في رسمه انتهى كلام الشفا ملخصا **المسئلة الثامنة** في خواصه الاولى ما اشار اليه
بقوله ويجب فيه الانعكاس بيانه ذلك ما قاله الشيخ في قاطيغورياس الشفا بهذه العبارة ومن خواص المضاف انها كلها
يرجع بعضها الى بعض بالتكافؤ وينعكس بعضها على بعض ووجه ذلك الرجوع مخالف لوجه رجوع الحمل على الوضع على ما يأتيك
بيانه في عكوس القضايا وذلك لان الوضع ههنا يكون مكررا بخلاف الحمل فاذا عكست صار الحمل وضعا وقد الحق به مثل
ذلك التكرير والوضع حملا وقد حذف عنه التكرير فنقول ان العبد عبد للمولى ثم نقول والمولى مولى للعبد فكرر
العبد في الاول والمولى في الثاني وفي بعض الامور يحتاج الى ان يلحق بالطرف المجهول المعمول شيئا زائدا لا محالة وهو
موضوع كالحاقك اللام بالمولى والعبد ههنا والباء بالمحسوس والحس حين نقول الحس حس بالمحسوس والمحسوس محسوس بالحس
وفي بعض المواضع لا يحتاج الى ذلك كما نقول ان الاب اب للابن والابن ابن الاب واما سائر العكوس التي سنبينها في مواضعها
فيخالف الذي للمضاف في ذلك كله لكن في ذلك التكافؤ شرط يجب ان يراعى وذلك ان الاضافة اذا لم يقع على التعادل لم يجب
هذا التكافؤ ووقوعها على التعادل هو ان يقع الى الشيء الذي اليه الاضافة اولا وبالذات فانها ان وقعت الى موضوعه
او الى امر يعرض له او الى جنسه او الى نوعه لم يقع الاضافة متكافئة فانك اذا قلت ان الراس راس للانسان او للحيوان او للمشاء
وكذلك الجناح جناح للطائر والسكان سكان للسفينة لم يمكنك ان ترجع فتقول ~~ان ترجع فتقول~~ والانسان او الحيوان
او المشاء انسان او حيوان او مشاء بالقياس الى الراس وكذلك لا نقول الطائر طائر بالقياس الى الجناح او السفينة سفينة بالقياس
الى السكان وذلك لان الراس ليس معادله ما ذكرت بل معادله هو ذو الراس فالراس راس لذي الراس وكذلك الجناح جناح
لذي الجناح والسكان سكان لذي السكان وانما يعرض اكثر هذا في الموضع الذي لا يكون الاضافة فيه واقعة حيث الماهية
مقولة بالقياس بل حيث يجعل كل نوع من النسبة يكون لا اسم للمضاف اليه من حيث هو مضاف اليه بل ان كان من
حيث هو موضوع للنسبة اليه او من جهة اخرى فلذلك يجب ان يخترع لمثل هذا الشيء اسم بحسب النسبة واذا اشكل الامر في
تحصيل ما يقع الاضافة اليه بالتعادل لتميز انما يقع اليه لا بالتعادل فسبيلك ان تجمع اوصاف الشيء جميعا فاي ذلك الاوصاف
اذا وضعته ثابتا او رفعت غيره جاز ان ترفعه او لم يجز امكنك ان تحفظ الاضافة واذا رفعته ووضعت غيره لم يمكنك
ان تحفظ الاضافة فهو الذي اليه التعادل وما لم يكن كذلك فليس اليه التعادل فانك اذا رفعت عن الشيء انه انسان
وانه حيوان وانه مشاء كيف اتفق وحفظت انه ذو راس امكنك ان تنسب اليه الراس واذا رفعت انه ذو راس وحفظت
انه انسان وانه حيوان وانه مشاء لم يمكنك ان تضيف اليه الراس انتهى ملخصا وهذه الخاصة انما هي للمضاف المشهوري
فقول المصـ ويجب فيه اي في المضاف المشهوري او في المضاف مطلقا لكن باعتبار تحققه في المشهوري والخاصة الثانية ما
اشار اليه بقوله ويجب فيه في المضاف مطلقا التكافؤ بحسب الوجود بالفعل كشخصين يكون احدهما ابا والاخر ابنا وبالقوة
كشخصين يكون من شان احدهما التقدم بحسب المكان ومن شان الاخر التاخر بحسبه قال الشيخ ومما يرى في المشهور انه يلزم
الاضافات كلها هو انهما معا اي انهما وجد كان الاخر موجودا وانهما عدم كان الاخر معدوما مثل الضعف والنصف
ولكن قد لا يقع في بعض الاشياء تكافؤ في الوجود معا من جهة اخرى في ذلك كالعلم والحس اي الادراكين لا القوتين المشاركتين
لهما في الاسم فان ذات العلم في جوهره يلزمه دائما ان يكون مضافا الى المعلوم موجودا معه وذات المعلوم في جوهره لا
يلزمه ذلك فانه قد يوجد غير مضاف الى العلم فهما كانا من حيث هما متضايفان بالفعل لا يتقدم احدهما على الاخر وليس
الغرض ذلك بل الغرض ان ذات احدهما لا ينفك عن اضافة يلزمه ويجب ان يكون معه مضايفه ابدا وذات الاخر قد

يوجد

يوجد وليس متضايفين بعد كما يتصور حال هذا الحس فان ذاته لا ينفك عن لزوم الاضافة اياه وذات المحسوس ينفك ولا يجب
ان لا يكون موجودا حين لا يكون الحس موجودا اذ يجوز ان لا يكون حسّ مّا موجودا ويكون العناصر المحسوسة التي هي اوائل
لتكون الحيوانات وغيرها من الاجسام الارضية موجودة ثم قال فهكذا يجب ان يفهم هذا الموضع واما الذي يفهمه الطائفة
من امر المربع المساوي للدائرة فانه موجود والعلم به لم يوجد الى هذه الغاية فوجه مختل لانه ليس يجب ان يكون كل علم بازاء معلوم
موجود فمن العلم التصور وقد يتصور امور ليس يحصلها الوجود كالكرة المحيطة بعشرين قاعدة مثلثات فانا نتصور مثل هذا
التصور ولا يوجب ذلك للتالي ان يجعل له وجودا في الاعيان وايضا فان في المعلومات المضافة امثال ذلك كثيرا وانما كان غرضنا
فيما اوردناه ان يعلم انه يمكن ان يكون لذات احد المتضايفين وجود لا ينفك من الاضافة الى الآخر وليس للآخر مكافئه
في ذلك فان كان علم تصوري او تصديقي ليس مضايفا الى شيء آخر في الاعيان فليس هو في جملة المضايفات التي نذكرها فاذا
لم يكن في جملة ما ذكرناه لم ينتقض به ما قلناه واما امر المربع والدائرة فلم يعتبر بما زعم منه غرضنا وذلك لانه ان كان لهذا المربع
امكان وجود فليس فرضه موجودا يوجب ان يكون العلم حاصلا بل يجوز ان يكون هذا المربع موجودا ونحن على مكاننا من الجهل و
اما ما اجاب به قوم من المتكلمين عن شبهة تكافؤ العلم والمعلوم من ان الذي قيل ان من المعلوم ما يوجد ذاته ولا نعلم به لا
يكون موجودا قول لغير حق فان ههنا علما موجودا بكل شيء وجودا لا يتخلف عن الاشياء وهو علم الباري تعالى والملائكة فليس فيه
حل الشك فان دعواه انه ليس كل متضايفين يكونان معا وهذه الدعوى تصح بمثال واحد فنقول ان علمي بوجود العالم الابدي
ان يكون علما والعالم غير موجود لذاته العالم قد يكون موجودا في ذاته وليس علمي به موجودا هذا ملخص كلام الشيخ وقال
ايضا ويجب ان يعلم ان المتضايفين من حيث يتضايفان بالفعل تضايفا على التعادل فهما معا اذ الشيء انما يقال بالقياس لهيئة
الى شيء يكون معه واما اذا اخذ احدهما بالفعل والآخر بالقوة فقد زال التعادل لكن على هذا اشكال وهو ان لقائل
ان يقول ان المتقدم في الزمان معقول بالقياس الى المتأخر ولا بد من ان يكون بينهما اضافة بالفعل ولا اتصافهما موجودين
معا وايضا فانا نعلم ان القيامة ستكون والقيامة معدومة غير موجودة والعلم بها موجود ولا بد ان يقع بينهما ولا تضاد فهما
معا فنقول اما الشك المورد من جهة المتقدم والمتأخر فانه ينحل بان نقول ان هذا المعنى يعتبر من وجهين احدهما بحسب الذهن
فقط والآخر بحسب الوجود مستند الى الذهن اما بحسب الذهن فانه يحضر الذهن الزمانين معا في الوهم فيجد احدهما متقدما والآخر
متأخرا فيكون قد حصلا جميعا في الذهن او يكون الزمانين كيوم من الايام حاضرا في الوجود موجود من الآخر انه ليس هو ويمكن
ان يوجد امكانا يؤدي الى وجوب هذا كونه متأخرا وهذا الوصف للزمان الثاني موجود في الذهن عند وجود الزمان المتقدم
واذا وجد المتأخر فانه موجود في الذهن ان الزمان الثاني ليس موجودا ونسبته الى الذهن نسبة شيء كان موجودا فقد وهذا
ايضا امر موجود مع وجود الزمان المتأخر فاما نسبة المتأخر الى المتقدم على وجه آخر غير ما ذكرنا فلا وجود لها في الامور لكن في الذهن
فقط فان كل زمان وحد يكون من حيث هو موجود لا متقدما ولا متأخرا ولا مضافا الى شيء من الازمنة والا لكان مضافا
الى اشياء بلا نهاية في وقت واحد وكانت هناك اضافات لا نهاية لها موجودة بالفعل بل هو في نفسه بحيث اذا عقل وعقل
الآخر حكم العقل عليه بانه متأخر عنه امر موجود واما العلم بالقيامة فان العلم بها انها ستكون علم بحال من احوالها موجودة في الذهن
مع وجود العلم بانها انما هي سيكون لا عندما يكون بل قبل ذلك عندما هي معدومة في الاعيان موجودة في النفس واما تصور
ماهية القيامة مجردة فانه غير مضاف الى شيء في الوجود من حيث هو تصور واعلم ان جميع امثال هذه اضافات انما تعرض في الوهم
والمتضايفات فيها ايضا انما يكون متضايفات في الوهم والبيان المستقصى لهذا انما هو في العلوم انتهى الخاصة الثانية
ما اشار اليه بقوله ويعرض المضاف الحقيقي على ما في شرح العلامة والاضافة على ما في شرح القديم للموجودات اجمع اما

في الذهن

الحقيقية

المواجب

والان هو ينضيف الذهن الى ما يعقله مستقبلا فيحكم بينهما بتقدم وتأخر ويعقل فاحضرهما معا وانما الوجه الاخير فهو ان المتقدم اذا كان متقدما

للواجب تعالى فكالاول واما للجوهر فكالاب والابن واما للكم فكالصغير والكبير واما للكيف فكالاحر والابرد واما للاضافة
فكالاكبر والاصغر واما للاين فكالاعلى والاسفل واما للمتى فكالاقدم والاحدث واما للوضع فكالاشد انتصابا وانحناء
واما للملك فكالاكسى والاعرى واما للفعل فكالاقطع والاجزم واما للانفعال فكالاشد تسخنا وانقطاعا **المسألة**
الثالثة في نفي وجوده في الاعيان وهو مختلف فيه فذهب المحققون من الحكماء الى وجوده في الاعيان والمتكلمون وبعض
من الحكماء الى نفيه وهو اختاره المص على ما قال وثبوته ذهني واستدل عليه بوجوه الاول ما اشار اليه بقوله والا تسلسل
اي لو كانت الاضافة موجودة لكانت في محل وكونها في المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها فكانت موجودة حالة فيها
وهكذا الى غير النهاية وهو التسلسل ولا ينفع تعلق الاضافة بذاتها لان زيدا مثلا محتاج في كونه ابا ومضايفا للابن الى
الابوة التي هي اضافة واما الابوة فلا يحتاج في كونها مضايفة للبنوة الى اضافة اخرى بل هي مضافة بذاتها الى البنوة
فلا يلزم الاضافات وذلك لان التسلسل ليس من جهة ان الابوة مضافة بل من جهة انها حالة في محل فيعرض لها اضافة اخرى
لزوم
بالقياس الى المحل وهكذا فيتسلسل ولا يجوز ان يقال ان الابوة كما انها مضافة بذاتها فهي حالة ايضا بذاتها بمعنى ان حلولها
في محلها نفس ذاتها لا امر حال فيها وذلك لان الحلول في المحل ليس الا الوجود فيه وقد ثبت كون الوجود زائدا على الماهيات
الثاني ما اشار اليه بقوله ولتقدم وجود ما عليه اي على وجودها وذلك لان الاضافة لو كانت موجودة لكانت متصفة
بالوجود والاتصاف اضافة مخصوصة بين الموصوف والصفة ووجودها يستلزم وجود المتضايفين لا محالة فيكون وجود
الاضافة الذي هو صفة لها موجودا للاضافة ووجود الصفة يتوقف على وجود الموصوف فوجود الوجود للاضافة يتوقف
على وجود الاضافة فيتقدم وجودها على وجودها الثالث ما اشار اليه بقوله ولزوم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب
الاعداد لان كل مرتبة منها اضافة الى كل واحدة من المراتب الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة
وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية ووجود الغير المتناهي محال مطلقا عند المتكلمين على انه يستلزم التسلسل ايضا فان وجود
الاضافة يستلزم وجود المضاف اليه فيلزم وجود مراتب الاعداد الغير المتناهية المترتبة بالفعل وهو محال بالاتفاق الرابع ما
اشار اليه بقوله ولتكثر صفاته تعالى اذ لا شك في تعدد صفاته الاضافية ولا يجوز كونها عين ذاته تعالى كما في صفاته الحقيقية
والا لزم كون ذاته تعالى اضافة على ذاته تعالى مع كونها موجودة فيها فيلزم كون ذاته تعالى محلا للكثرة ولا فرق بين كونه محلا للكثرة
فيكون زائدة ثم
وبين كونه تعالى مبدأ لها فكما يمتنع الثاني على ما مر في الامور العامة يمتنع الاول على ما سيأتي تحقيق ذلك في الالهيات ان شاء الله هذا
هو مراد المص واما ما في الشرح من انه يلزم تكثر صفاته تعالى الى غير النهاية لكون الموجودات غير متناهية فمما لا يدل عليه
كلامه بل هو مما يأباه السياق كما لا يخفى على انه لم يقم برهان على امتناع عدم النهاية في صفاته تعالى حيث لا يجب الترتيب فيها بالكثر
التسلسل الان يبتني على مذهب المتكلمين من امتناع عدم النهاية مطلقا وعلى اتفاق الكل على عدم كون صفاته تعالى غير متناهية وقد
يستدل بانه لو كانت الاضافة موجودة لزم كون ذاته تعالى محلا للحوادث اذ مع كل حادث تحدث اضافة اليه بانه قبله ومعه وبعده
وهذه الاضافات حادثة اما التي معه وبعده فظاهرة واما التي قبله فلانها تنتفي مع وجوده والقديم لا يزول وهو مع
كما سيأتي ولجيب عن هذه الوجوه بانها انما تنفي كون جميع الاضافات موجودة في الخارج ونحن نقول به فان من الاضافات ما
هو موجود في الخارج حقيقته انه اضافة كالفوقية والمقابلة ونظائرهما ومنها اضافات لا تحقق لها في الخارج بل يخترعها
العقل عند ملاحظة امرين كالتقدم والتأخر بين امرين وكذا الاضافات والقسم الاول ينتهي عند حد لا يتجاوزه دون
الثاني اذ لا يقف عند حد لا يمكن للعقل ان يتجاوزه هذا وقال الشيخ في الالهيات الشفاء لكن الاشد اهتماما معرفتنا هل
الاضافة في نفسها موجودة في الاعيان او امر انما يتصور في العقل ككثير من الاحوال التي يلزم الاشياء اذا عقلت بعد ان

يحصل

يحصل في العقل فان الاشيا اذا عقلت يحدث لها في العقل امور لم يكن لها من خارج فيصير كلية وذاتية وعرضية ويكون جنس

وفصل ويكون محمول وموضوع واشيا من هذا القبيل فقوم ذهبوا الى ان حقيقة الاضافات انما تحدث ايضا في النفس اذا عقلت

الاشيا وقوم قالوا الا بل الاضافة هي موجودة في الاعيان واحتجوا فقالوا نحن نعلم ان هذا في الوجود ابو ذلك وان ذلك في الوجود

ابن هذا عقل او لم يعقل ونحن نعلم ان النبات يطلب الغذا وان الطلب مع اضافة ما وليس للنبات عقل بوجه من الوجوه ولا ادراك

ونحن نعلم ان السماء في نفسها فوق الارض والارض تحتها ادركت او لم تدرك وليست الاضافة الا مثل هذه الاشيا التي

اومانا اليها وهي تكون للاشيا وان لم تدرك وقالت الفرقة الثانية انه لو كانت الاضافة موجودة في الاشيا لوجب من ذلك

ان لا تنتهي الاضافات فانه كان يكون بين الاب والابن اضافة وكانت تلك الاضافة موجودة لهما او لاحدهما او لكل واحد

منهما فلنأخذ من حيث الابوة للاب فهي عارضة له والاب معروض لها فهي مضافة وكذا البنوة فبينهما اذن علاقة فللابوة مع الاب

وللبنوة مع الابن خارجة عن العلاقة التي بين الاب والابن فيجب ان يكون للاضافة اضافة اخرى وان يذهب الى غير النهاية و

ان يكون ايضا من الاضافات ما هي علاقة بين موجود ومعدوم كما نحن نتقدم بالقياس الى القرون التي تخلفنا وطالمون

بالقيامة والذي يحل به الشبهة من الطريقين جميعا ان نرجع الى حد المضاف المطلق فنقول ان المضاف هو الذي ماهيته معقولة

بالقياس الى غيره فكل شي في الاعيان يكون بحيث ماهيته انما تعقل بالقياس الى غيره فذلك الشي من المضاف لكن في الاعيان اشيا

كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الاعيان موجود فان كان للمضاف ماهية اخرى فينبغي ان تجرد ما له من المعنى المعقول بالقياس

الى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المعقول بالقياس الى غيره وغيره انما هو معقول بالقياس الى غيره بسبب هذا المعنى وهذا

المعنى ليس معقولا بالقياس الى غيره بسبب شي غير نفسه بل هو مضاف لذاته على ما علمت فليس هناك ذات وشي هو الاضافة بل هناك

مضاف بذاته لا باضافة اخرى فينتهي من هذا الطريق الاضافات واما كون هذا المعنى المضاف بذاته في هذا الموضوع

فهو من حيث انه في هذا الموضوع ماهية معقولة بالقياس الى هذا الموضوع وله وجود اخر مثلا وجود الابوة في الاب امر زائد

على ذات الاب وذلك الوجود ايضا مضاف لكن ليس ذلك هذا فليكن هذا عارضا من المضاف لزم المضاف وكل واحد منهما

مضاف لذاته الى ما هو مضاف اليه بلا اضافة اخرى لذاته فالكون محمولا مضاف لذاته فان نفس هذا الكون مضاف بذاته

ليس يحتاج الى اضافة يصير بها مضافا بل هو لذاته ماهية معقولة بالقياس الى الموضوع اي هو بحيث اذا عقلت ماهيته كانت محتاجة حينئذ

الى ان يحضر في الذهن شي اخر يعقل هذا بالقياس اليه بل اذا اخذ هذا مضافا في الاعيان فهو موجود مع شي اخر لذاته لا

بمعية اخرى يتبعه بل بنفسه نفس المعية والمعية المخصصة بنوع تلك الاضافة فانه يعقل يحتاج الى ان يعقل مع لحضا شي اخر كما

كانت ماهية الابوة من حيث هي ابوة فانها مضافة بذاتها الا باضافة اخرى رابطة لتلك الاضافة وللعقل ان يخترع

امرا بينهما كانه معية خارجة منها لا يضطر اليه نفس المتصور بل اعتبار اخر من الاعتبارات اللاحقة التي يعقلها العقل فان

العقل قد يقرن اشيا باشيا لا انواع من الاعتبار لا للضرورة فاما في نفسها فهي اضافة لا باضافة لانها ماهية لذاتها

يعقل بالقياس الى غيرها وههنا اضافات كثيرة يلحق بعض الذوات لذاتها لا لاضافة اخرى عارضة بل مثل ما يجري عليه

الامر من لحوق هذه الاضافة للاضافة الابوية وذلك مثل لحوق الاضافة لهيئة العلم فانها لا تكون لاحقة باضافة

اخرى في نفس الامور بل تلحقها لذاتها وان كان العقل ربما اخترع هناك اضافة اخرى فاذ قد عرفت هذا فقد عرفت ان

المضاف في الوجود موجود بمعنى ان له هذا الحد وهذا الحد لا يوجب ان يكون المضاف في الوجود الا عرضا اذا عقل كان

بالصفة المذكورة ولا يوجب ان يكون امرا قائم الذات واحدا واصلا بين شيئين واما القول بالقياس فانما يحصل في العقل

فيكون ذلك هو الاضافة العقلية والاضافة الوجودية ما بيناه وهو كونه بحيث اذا عقل كان معقول الماهية بالقياس

وأما كونه

والكون ابوة هيئة مضافة لذاتها

واما كونه في العقل فان يكون عقل بالقياس الى غيره فله في الوجود حكم وله في العقل حكم من حيث هو في العقل لا من حيث
الاضافة ويجوز في العقل اضافات مخترعة انما يعقلها العقل بسبب الخاصة التي للعقل منها فالمضاف اذن موجود في الاعيان
وبان ان وجوده لا يوجب ان يكون هناك اضافة الى اضافة بغير نهاية وليس يلزم من هنا ان يكون كل ما يعقل مضافا يكون له في الوجود
اضافة واما المتقدم والمتاخر في الزمان واحدهما متقدم وما اشبه ذلك فان التقدم والتاخر متضايفان بين الوجود اذا
عقل وبين المعقول الذي ليس ماخوذا عن الوجود الخاص فاعلم ان الشيء في نفسه ليس متقدما الا شيء موجود معه هذا النوع
من المتقدم والمتاخر موجود الطرفين معا في الذهن فانه اذا احضر في الذهن صورة المتاخر وصورة المتقدم عقلت النفس هذه
المقايسة واضافة بين موجودين فيها اذ كانت هذه المقايسة بين موجودين في العقل واما قبل ذلك فلا يكون الشيء في نفسه
متقدما فكيف يتقدم على لا شيء موجود فما كان من المضاف على هذه السبيل فانما تضايفهما في العقل وحده وليس في الوجود
لها معنى قائم من حيث هذا التقدم والتاخر بل هذا التقدم والتاخر بالحقيقة من المعاني العقلية ومن المناسبات التي يفرضها
العقل والاعتبارات التي تحصل للاشياء اذا قاس بينها العقل واشار اليها انتهى كلام الشيخ بعبارته وانما طولنا بذكره لان
فيه شفاء للعليل وريا للغليل **المسألة الرابعة** في ان المضاف الحقيقي الواحد لا يجوز ان يقوم بمضافين مشهورين
كما قد يظن ان الاخوة الواحدة بالعدد قائمة بالاخوين والجوار الواحد بالعدد قائم بالجارين الى غير ذلك من الاضافات
المتفقة الاطراف على ما قال في التجريد كل مضاف مشهوري مضاف حقيقي سواء كان الطرفان متفقين او مختلفين فانه كما ان
الابوة قائمة بالاب لا بالابن فكذا اخوة كل واحد من الاخوين قائمة به لا بالاخ الاخر وذلك لامتناع قيام عرض واحد
بالعدد بموضوعين على ما مر في اوائل المقصد الثاني فيعرض لاي المضافين الحقيقيين الاختلاف كالابوة والبنوة فان كلا منهما
على صفة مخالفة لصفة الاخرى والاتفاق كالاخوة والاخوة فانهما متفقان في الصفة ثم اختصاص المضاف المشهوري
بالحقيقي اما باعتبار امر زائد موجود في الطرفين كما في العاشق والمعشوق فان في العاشق هيئة مدركة لاجلها تعلقت
العاشقية به وفي المعشوق تلك الهيئة التي تعلق بها ادراك العاشق لاجلها تعلقت المعشوقية به او موجود في احد الطرفين
كما في العالم والمعلوم فان في العالم هيئة ادراكية لاجلها صار عالما بالمعلوم ولا حاجة في المعلوم الى امر زائد ليتعلق
العلم به او لا باعتباره **المبحث الرابع** في الجنس الرابع من اجناس العرض على ما قال الرابع الاين وفيه مسائل **الاولى**
في مفهومه واشار اليه بقوله وهو النسبة الى المكان قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء واما الاين فانه نسبة الجسم المتمكن
الى المكان الذي هو فيه وحقيقته كون الشيء في مكانه وقد علم فيما سلف انه كيف يباين المضاف وهو جنس لانواع فان
الكون فوق اين والكون تحت اين والكون في الهواء اين ومن الاين ما هو حقيقي اولي وهو كون الشيء في مكانه الحقيقي
له ومنه ما هو ثان غير حقيقي مثل كون الشيء في المكان الثاني الغير الحقيقي كقولهم في السماء وفي الدار ولا يكون جسمان موصوفين
باين واحد بالعدد والاين اولي حقيقي ويكونان موصوفين باين واحد بالعدد والاين ثان غير حقيقي كجسمين يكونان في السوق
معا ومن الاين ما يكون ماخوذا بذاته ككون النار فوق وعلى انه في باطن سطح السماء ومنه ما هو عارض ككون الحجر
في الهواء وربما كان في الاين اضافة ككون الهواء فوق بالقياس الى الماء لانه في مكان هو اقرب الى فوق من مكان الماء
والاين منه جنسي وهو الكون في المكان ومنه نوعي كالكون في الهواء ومنه شخصي ككون هذا الشيء في هذا الوقت في هواء
وهو مكان ثان او مثل كون هذا الجسم في هذا المكان الحقيقي المشار اليه انتهى **المسألة الثانية** في تقسيم الاين
الى اقسامه الاربعة عند المتكلمين على ما قال وانواعه اربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
اعلم ان المتكلمين يعبرون عن الاين بالكون ويعترفون بوجوده وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية والجمهور

[illegible]

منهم على

بناء على ان المقتضي للحصول في الحيز هو ذات الجوهر لا صفة قائمة به وزعم قوم منهم وهم مثبتوا الحال ان حصول الجوهر في الحيز
معلل بصفة قائمة بالجوهر فسموا الحصول في الحيز بالكائنية والصفة التي هي علة الحصول بالكون وبالجملة قد حصروا الكون في
اربعة انواع لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اولا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما
ثالث فهو الافتراق والا فالاجتماع واعتبر امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء فانه لا
ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصول في حيز اخر فهو الحركة وان كان مسبوقا بحصول في ذلك
الحيز فالسكون فالحركة حصول اول في حيز ثان والسكون حصول ثان في حيز اول ولعل اولية الحيز في السكون قد لا يكون
تحقيقا بل تقديرا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز ان ينعدم
المتحرك في آن انقطاع الحركة واما الخروج من الحيز الاول فهو نفس الحصول الاول في الحيز الثاني على ما صرح به الآمدي
فهو ايضا حركة والتحقيق ان الحصول الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى
الحيز الاول خروج وحركة منه ثم الاجتماع لا يتصور الا على وجه واحد والافتراق يتصور على وجوه متفاوتة في القرب
والبعد حتى ينتهي غاية القرب الى المجاورة التي هي الاجتماع ومن اسمائها المماسة ايضا على ما يراه الاستاد ابو اسحق و
هو اقرب الى الصواب مما ذكره الاشعري والمعتزلة من ان المماسة غير المجاورة بل امر يتبعها ويحدث عقيبها كذا في شرح المقاصد صح
ثم ان قولهم حصول الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر فاما ان يكون مسبوقا بحصول في ذلك الحيز او في حيز اخر
ليس بحاصر لجواز ان لا يكون مسبوقا بحصول اصلا فلذا ذهب بعضهم الى عدم الانحصار في الاربعة لجواز ان يفرض ان الله تعالى
خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهرا اخر فكونه في اول زمان الحدوث ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق
واجاب عنه ابو هاشم واتباعه بانه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز لكون كل منهما موجبا لاختصاص
الجوهر بذلك الحيز وهو اخص صفاتهما وهو سكون بالاتفاق واللبث امر زائد على السكون غير مشروط فيه واليه يؤول
ما قال الاستاد ابو اسحق انه سكون في حكم الحركة حيث لم يكن مسبوقا بحصول اخر في ذلك الحيز والآمدي منع كون ذلك
اخص صفاتهما فلا يوجب التماثل لان المتخالفين قد يشتركان في بعض الصفات وبالجملة فهؤلاء لم يعتبروا في السكون
اللبث والمسبوقية بكون اخر فلزمهم تركب الحركة من السكنات اذ ليس فيها الا الاكوان الاول في الاحياز المتعاقبة ومنهم
من التزم ذلك ثم على هذا الانسب ما ذكر في طريق الحصر بطريقة ان يقال انه ان كان مسبوقا بحصول في حيز اخر فحركة
والا فسكون ويرد عليه السكون بعد الحركة حيث يصدق عليه انه حصول مسبوق بالحصول في حيز اخر وان كان مسبوقا بالحصول
في ذلك الحيز ايضا فالاولى على ما في شرح المقاصد ان يقال ان اتصل بحصول سابق في حيز اخر فحركة والا فسكون
او يقال انه ان كان حصولا اولا في حيز ثان فحركة والا فسكون فيدخل في السكون الكون في اول زمان الحدوث
ويخرج الاكوان المتلاحقة في الاحياز المتلاصقة اعني الاكوان التي هي اجزاء الحركة فلا يكون الحركة مجموع سكنات
وذلك لانه لا يلزم من عدم اعتبار اللبث في السكون ان يكون عبارة عن مجرد الحصول في الحيز من غير اعتبار قيد يميزه
عن اجزاء الحركة اللهم الا ان يبنى ذلك على ان الكون الاول في الحيز الثاني مماثل للكون الثاني فيه وهو سكون وفاقا
ويكون هذا الزمان لمن يقول بتماثل الحصول الاول والثاني في الحيز الاول وكذا في الحيز الثاني فالتزم القاضي ذلك
وذهب الى ان الكون الاول في الحيز الثاني وهو الدخول فيه سكون وبنى على ذلك ان كل حركة سكون من حيث انها
دخول في حيز وليس كل سكون حركة كالكون الثاني ثم انهم اختلفوا في الجوهر المتوسط الباطن من الجسم المتحرك فقيل
انه متحرك والا لكان ساكنا ولزم انفكاكه عن الاجزاء الظاهرة وهي متحركة بالاتفاق ولانه داخل في الكل [illegible]

داخل

داخلة في حيز الكل فهو داخل في حيز الكل وقد يخرج بخروج الكل عن حيزه بتمامه فيكون متحركا وقيل غير متحرك اذ حيزه الجوهر المحيط به وانه لم يفارقه فهو مستقر في حيزه فلا يكون متحركا وكذلك اختلفوا في المستقر في السفينة المتحركة فقيل انه متحرك كالجوهر المتوسط وقيل متحرك وكيف لا وانه اولى بالحركة من الجوهر المتوسط اذ هو يفارق بعض سطح المحيط به اعني الجوانب الهواء المحيط به والنزاع لفظي يعود الى تفسير الحيز فان فسر بالبعد المفروض كان كل من المتوسط والمستقر متحركا وان فسر بما اعتمد عليه ثقل المتحيز كما هو المتعارف عند الجمهور لم يكن شيء منهما بمتحرك **المسئلة الثالثة** في تعريف الحركة بدا بما عرفها به الحكماء ثم اردفه بتعريف المتكلمين فقال والحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة بيانه ما قال الشيخ في طبيعيات الشفاء ان الموجودات بعضها بالفعل من كل وجه وبعضها من جهة بالفعل ومن جهة بالقوة ويستحيل ان يكون شيء من الاشياء بالقوة من كل جهة لا ذات له بالفعل البتة ليسلم هذا وليوضع وضعا مع قربنا ولا الوقوف عليه ثم من شان كل ذي قوة ان يخرج منها الى الفعل المقابل لها وما امتنع الخروج اليه بالفعل فلا قوة عليه والخروج الى الفعل عن القوة قد يكون دفعة وقد يكون لا دفعة وهو اعم من الامرين جميعا وهو عام واعم امر يعرض لجميع المقولات فانه لا مقولة الا وفيها خروج من قوة الى فعل لها اما في الجوهر فكخروج الانسان الى الفعل بعد كونه بالقوة وفي الكم فكخروج النامي الى الفعل عن القوة وفي الكيف فكخروج السواد الى الفعل عن القوة وفي الاين فكالحصول فوق بالفعل بعد القوة وفي متى فكخروج الغد الى الفعل عن القوة وفي الوضع فكخروج المنتصب الى الفعل عن القوة وكذا في الجدة كخروج المتنعل الى ان يكون متنعلا او متسلحا وكذا في الفعل والانفعال لكن المعنى المصطلح عليه عند الحكماء القدماء في استعمال لفظ الحركة ليس ما يشترك فيه جميع اصناف هذه الخروجات عن القوة الى الفعل بل ما كان خروجا لا دفعة بل متدرجا وهذا ليس يتاتى الا في مقولات معدودة مثلا كالكيف فان ذا الكيف بالقوة يجوز ان يتوجه الى الفعل يسيرا يسيرا الى ان ينتهي اليه وكذلك ذو الكم بالقوة ونحن سنبين من بعد ان اي المقولات يجوز ان يقع فيه هذا الخروج من القوة الى الفعل وايها لا يجوز ان يقع فيه ذلك ولولا ان الزمان مما يضطر في تحديده الى ان يؤخذ الحركة في حده وان الاتصال والتدريج قد يؤخذ الزمان في حدهما والدفعة ايضا فانها قد يؤخذ الان في حدها الا نطرفه والحركة يؤخذ الزمان في حدها لسهل علينا ان نقول ان الحركة خروج عن القوة الى الفعل في الزمان او على اتصال او لا دفعة لكن جميع هذه الرسوم يتضمن بيانا دوريا خفيا فاضطر معلمنا الصناعة الى ان سلك في ذلك نهجا اخر فنظر الى حال المتحرك عندما يكون متحركا في نفسه نظر في النحو من الوجود الذي يخص الحركة في نفسها فوجد الحركة في نفسها كمالا او فعلا اي كونا بالفعل اذ كان بازائها قوة اذ الشيء قد يكون متحركا بالقوة وبالكمال او فعله وكماله هو الحركة فالحركة تشارك سائر الكمالات من هذه الجهة وتفارق سائر الكمالات من جهة ان سائر الكمالات اذا حصلت صار الشيء بها بالفعل ولم يكن بعد فيه مما يتعلق بذلك الفعل شيء بالقوة فان الاسود اذا صار بالفعل اسود لم يبق بالقوة اسود من جملة الاسود الذي له والمربع اذا صار بالفعل مربعا لم يبق بالقوة مربعا من جملة المربع الذي له والمتحرك اذا صار بالفعل متحركا فبطل انه يكون بعد بالقوة متحركا من جملة الحركة المتصلة هو بها متحرك ويوجد ايضا بالقوة شيء اخر غير انه متحرك فان ذات المتحرك ما لم يكن شيئا ما يتحرك اليه وانه بالحركة يصل اليه فانه لا يكون بحاله وقياسه عند الحركة الى ذلك الشيء الذي هو له بالقوة كما كان قبل الحركة فانه في حال السكون قبل الحركة يكون هو ذلك الشيء بالقوة المطلقة بل يكون ذا قوتين لحاله على الامر والاخر على التوجه اليه فيكون له في ذلك الوقت كالان وله عليهما قوتان ثم يحصل له كمال احد القوتين ويكون قد بقي بعد بالقوة في ذلك الشيء الذي هو المقصود بالقوتين بل في كليهما وان كان احدهما احصل بالفعل الذي هو احد

وقد يكون متحركا بالفعل

الكمالين

الكمالين واولهما هو بعد لم يتميز عما هو بالقوة في الامر وجميعا احدهما النوعية له بالحركة او الاخرى الحركة فان الحركة
في ظاهر الامر لا تحصل له بحيث لا يبقى فوتها البتة بل الحركة هي الكمال الاول لما بالقوة لا من كل جهة فانه يمكن ان يكون
لما بالقوة كمال اخر ككمال الانسانية او فرسية ولا يتعلق ذلك بكونه بالقوة مما هو بالقوة وكيف يتعلق وهو لا ينافي القوة
ما دامت موجودة ولا الكمال اذ لحصل فالحركة كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة انتهى كلام الشيخ ومحصله
ان قدماء الفلاسفة كانوا قد رأوا ان الخروج من القوة الى الفعل اما ان يكون دفعة ام لا والثاني هو المسمى بالحركة فعرفوا
الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل اما يسيرا يسيرا او لا دفعة او بالتدريج فان كل واحدة من هذه العبارات تصلح حدا لانها
تصور الحركة لكن ارسطاطاليس لما رأى ان ذلك التعريف يتضمن الدور لان معنى يسيرا يسيرا هو التدريج والتدريج
هو وقوع الشيء في ان بعد ان فيتوقف تصور التدريج على تصور الان وكذا تصور اللادفعة يتوقف على تصور الدفعة و
هي عبارة عن الحصول في الان وتصور الان يتوقف على تصور الزمان لانه طرفه والزمان هو مقدار الحركة فيلزم الدور
عدل عن تعريف القدماء وعرفها بانها كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وتبيان هذا الحد هو ان الحركة في نفسها
كمال لان الكمال ما يكون في الشيء بالقوة ثم يخرج الى الفعل والحركة كذلك وهي تشارك سائر الكمالات من هذه الجهة وتمتاز
عنها من وجهين احدهما ان سائر الكمالات اذا حصلت صار الشيء بها بالفعل ولم يكن فيه بعدها ما يتعلق بذلك الفعل
شيء بالقوة فان الشيء الاسود بالقوة اذا صار اسود بالفعل لم يبق بالقوة اسود من جملة الاسود الذي له بخلاف الحركة
فانها اذا حصلت وصار الشيء بها بالفعل بقي بعد فيه مما يتعلق بتلك الحركة شيء بالقوة فان المتحرك بالقوة اذا صار متحركا
بالفعل يبقى بعد متحركا بالقوة من جملة الحركة المتصلة التي هو بها متحرك بالفعل وثانيهما ان سائر الكمالات اذا حصلت
بالفعل لا يقتضي ان يكون شيء اخر بالقوة يكون تلك الحركة متأدية اليه فالحركة حال حصولها بالفعل يتعلق بقوتين
احدهما قوة الباقي منها بعد والثانية قوة الامر المتأدي اليه وكل من الحركة وذلك الامر كمال للمتحرك الا ان الحركة كمال
اول وذلك الكمال ثان وعند الحركة بالفعل يكون كلا الكمالين بالقوة كما عرفت فقيد الاولية في الكمال انما هو لاخراج
الكمال الثاني منهما وقيد من جهة ما هو بالقوة للاحتراز عن الكمالات التي ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول
للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد لكن لا من جهة ما هو بالقوة بل كمال له مطلقا سواء كان من جهة انه بالقوة او من جهة انه
بالفعل هذا ونقل الامام الرازي عن بعض الفضلاء جوابا عن لزوم الدور وارتضاه وهو ان تصور الدفعة واللادفعة
والتدريج ويسيرا يسيرا متصورة اولية لاعانة الحس عليها واما الان والزمان فهما سببا لهذه الامور في الوجود لا في
التصور فجاز ان يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم يجعل الحركة معرفة للان والزمان اللذين
هما سببا هذه الامور هذا ثم انه اعترض على تعريف ارسطو بان ماهية الحركة وان لم يكن بديهية واضحة عند العقل
لكن لا خفاء في ان ما ذكر في هذا التعريف ليس باوضح منها بل اخفى وبانه لا يصدق على الحركة المستديرة اذ لا انتهاء
لها بالفعل فلا يتحقق كمال اول وثان واجيب بان هذا ليس تعريفا بحسب الاسم يقصد به تمييزها عما عداها او تحصيل صورتها
عند العقل بل هو تلخيص وتبيين للمعنى المسمى بالحركة فلا بعد في ان يكون تصوره اخفى من تصور ماهية الحركة ولا نكون الكمال الاول
والثاني في بعض اقسام الحركة اعني المستديرة بمجرد الفرض والاعتبار المطابقين لما في نفس الامر دون الفعل وحقيقته
وذلك لان كل نقطة يفرض في الجسم المتحرك بالاستدارة بالنسبة اليها من حيث طلبها توجه فيكون كمالا اولا ومن حيث
الحصول عندها وصولا فيكون كمالا ثانيا وفيه ان ما ذكره لا يمكن ان يقال في توجيه تعريف القدماء ايضا فلا يضر
اشتماله على ما يتوقف تصوره على تصور الحركة بل الحق ان كلا التعريفين انما هو لافادة تصور بديهية [illegible] الحركة

[illegible]

ما ذكر

ما ذكر في تعريفها ارسطو اخفى من تصور ماهية الحركة ثم فان جميع ذلك امور صناعية قد تبين مفهومها نهما في الصناعة
فلا يتصور حضا نهما عند من لم يحصل الصناعة او حصول الجسم في مكان بعد حصوله في مكان آخر هذا هو تعريف المتكلمين
وقد عرفت ضعف ذلك **المسئلة الرابعة** في ان الحركة موجودة في الخارج اعلم ان لفظ الحركة بحسب المفهوم المذكور
اسم لمعنيين الاول كيفية يكون بها الجسم متوسطا بين المبدأ والمنتهى بحيث لا يكون في حيز آنين بل يكون في كل آن في حيز
آخر وبعبارة اخرى كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا
فيه وبعبارة ثالثة كون الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين
محيطين به ويسمى هذا المعنى من معنى الحركة الحركة بمعنى التوسط وهي بهذا المعنى موجودة في الخارج لا محالة على ما قالوا وجودها ضروري
فان العقل يحكم بمعونة الحس بان للمتحرك حين كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى كيفية مخصوصة ليست ثابتة له حين كونه في المبدأ
ولا حين كونه في المنتهى وتلك الكيفية مستمرة له من اول المسافة الى منتهاها لكن يختلف نسب المتحرك بسببها الى الحدود
المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها تفعل
في الخيال امرا ممتدا غير قار فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الحد الثاني في الخيال قبل ان تزول عنه نسبته الى الحد الاول
يتخيل امر ممتد منطبق على المسافة التي بين الحدين كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك
فيرى خطا او دائرة وهذا الامر الممتد هو ثاني معنيي الحركة ويسمى الحركة بمعنى القطع وهي بهذا المعنى لا وجود لها في الاعيان
لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بهذا المعنى بتمامها واذا وصل فقد انقطعت قال في شرح المواقف فان قلت
اذا وصل المتحرك الى المنتهى فالحركة تتصف حال الوصول بانها وجدت في جميع ذلك الزمان لا في شيء من اجزائه قلت حصول الشيء
الواحد في نفسه على سبيل التدريج غير معقول وذلك لان الحاصل في الجزء الاول من الزمان لا بد ان يكون مغايرا لما يحصل في الجزء
الثاني لامتناع ان يكون الموجود عين المعدوم فيكون هناك اشياء متعاقبة متغايرة ولا يتصل بعضها ببعض اتصالا
حقيقيا لامتناع ان يتصل المعدوم بالموجود وكذلك يكون كل واحد منها موجودا دفعة لا تدريجا فلا وجود للحركة
بمعنى القطع في الخارج انتهى وقال الشيخ في طبيعيات الشفاء ومما يجب ان يعلم في هذا الموضع ان الحركة اذا حصل من امرها
ما يجب ان يفهم كان مفهومها اسما لمعنيين احدهما لا يجوز ان يحصل بالفعل قائما في الاعيان والآخر يجوز ان يحصل في الاعيان
فان الحركة ان عني بها الامر المتصل المعقول للمتحرك بين المبدأ والمنتهى فذلك لا يحصل البتة للمتحرك وهو بين المبدأ
والمنتهى بل انما يظن انه قد حصل نحوا من الحصول اذا كان المتحرك عند المنتهى وهناك يكون هذا المتصل المعقول قد بطل
من حيث الوجود فكيف يكون له حصول حقيقي في الوجود بل وهذا الامر بالحقيقة مما لا ذات له قائمة في الاعيان وانما يرتسم
في الخيال لان صورته قائمة في الذهن بسبب نسبة المتحرك الى مكانين مكان تركه ومكان ادركه اذ يرتسم في الخيال
صورة المتحرك ولحصوله في مكان وقرب وبعد من الاجسام يكون قد انطبعت فيه ثم يلحقها من جهة الحس صورة اخرى
بحصول اخر له في مكان اخر وقرب وبعد اخرين فيشعر بالصورتين معا على انهما صورة واحدة لحركة ولا يكون لها في الوجود
حصول قائم كما في الذهن اذ الطرفان لا يحصل فيهما المتحرك في الوجود معا ولا الحالة التي بينهما لها وجود قائم واما المعنى
الموجود بالفعل الذي بالحري ان يكون الاسم واقعا عليه ان يكون الحركة التي توجد في المتحرك فهي حالة المتوسط حين
يكون لا في الطرف الاول من المسافة ولم يحصل عند الغاية بل هو في حد متوسط بحيث لا يوجد فيه وقتا ولا في آنين من الآنات
التي تقع في مدة خروجه الى الفعل حاصلا في ذلك الحد فيكون حصوله في اي وقت فرضته قاطعا المسافة ما وهو بعد في القطع
وهذا هو صورة الحركة الموجودة في المتحرك وهو توسطه بين المبدأ المفروض والنهاية بحيث اي حد يفرض فيه لا يوجد

قبله ولا

قبله ولا بعده فيه لا كحدي الطرفين فهذا التوسط هو صورة الحركة وهو صفة واحدة تلزم المتحرك ولا تتغير البتة ما دام متحركا
نعم قد يتغير حدود التوسط بالفرض وليس المتحرك متوسطا لانه في حد دون حد بل هو متوسط لانه بالصفة المذكورة وهي
انه بحيث اي حد يفرض لا يكون قبله ولا بعده فيه وكونه بهذه الصفة امر واحد يلزمه دائما في اي حد كان ليس يوصف بذلك
في حد دون حد وهذا بالحقيقة هو الكمال واما اذا قطع فذلك الحصول هو الكمال الثاني وهذه الصورة توجد في المتحرك الاول
وهو في آن لانه يصح ان يقال له في كل آن يفرض انه في حد اوسط لم يكن قبله فيه ولا بعده يكون فيه والذي يقال من ان
كل حركة ففي زمان فانما يعني بالحركة الحالة التي للشيء بين مبدأ ومنتهى وصل اليه فيقف عنده او لا يقف عنده فتلك الحالة
الممتدة هي في زمان وهذه الحالة وجودها على سبيل وجود الامور في الماضي وبيانها بوجه لان الامور الموجودة في الماضي
قد كان لها وجود في آن من الماضي كان حاضرا ولا كذلك هذا فتكون هذه الحركة يعني بها القطع واما ان يعني بالحركة الكمال
الاول الذي ذكرناه فيكون كونه في زمان لا على معنى انه يلزمه مطابقة الزمان بل على انه لا يخلو من حصول قطع تلك القطع فعلا
للزمان فلا يخلو من حدوث زمان لانه كان ثابتا في كل آن من ذلك الزمان مستمرا فيه انتهى كلام الشيخ وههنا شبهة مشهورة
تقريرها ان الحركة الموجودة ليست هي التوسط المطلق بين المبدأ والمنتهى لكونه كليا ولا التوسط الجزئي الواحد اعني الحصول
في حد معين والا لم يكن متحركا بل ساكنا ولا التوسطات الجزئية المتعددة اعني الحصول في حد معين بعد الحصول في حد آخر كذلك
والا فان لم يكن تلك الحصولات متعاقبة متجاورة لزم انقطاع الحركة بكل واحد من تلك الحصولات فلا يكون الحركة من المبدأ
الى المنتهى حركة واحدة بل حركات متعددة بين كل حركتين منهما سكون وان تعاقبت وتجاورت لزم تتالي الآنات وتركب المسافة
مما لا يتجزى وقد مر بطلانه واجاب عنها الامام الرازي بان الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى امر موجود في الآن مستمر باستمرار
الزمان ويصير واحدا بالشخص لوحدة الموضوع والزمان وما فيه الحركة فاذا فرضنا المسافة ذات حدود معينة فعند وصول المتحرك
اليها يعرض لذلك الحصول في الوسط ان صار حصولا في ذلك الوسط وصيرورته حصولا في ذلك الوسط امر لا يدل على انه تشخصه
وهي باقية عند زوال الجسم من ذلك الحد الى حد آخر وانما يزول عارض من عوارضها وليس الحصول في الوسط امرا كليا يكون
له كثرة عددية لان ذلك انما يكون اذا كان في المسافة كثرة عددية حتى يقال الحصول في هذا الحد من المسافة غير الحصول
في ذلك وليس كذلك لان المسافة متصل واحد لا اجزاء لها بالفعل فالحركة فيها عند اتحاد الموضوع والزمان لا يكون
الا واحدا بالشخص وان امكن فرض الاجزاء فيه كالخط الواحد وذلك لان المعتبر في الكلية امكان فرض الجزئيات لا فرض
الاجزاء وهو غير ممكن ههنا قال هذا ما عندي في هذا الموضع المشكل العسير كذا نقل عنه في شرح المقاصد وتحقيق ذلك
في الشفاء حيث قال فان قال قائل ان الكون في المكان ولم يكن قبله ولا بعده فيه وكذلك الاضافة الى هذا الكون والامر الذي
يجعلونه انما هو امر كلي معقول وليس يوجد بالفعل بل انما الموجود بالفعل الكون في هذا المكان ولم يكن قبله ولا بعده
فيه وكذلك الاضافة الى هذا الكون والامر الكلي انما يتشخص باشخاصه ولا يكون شيئا واحدا موجودا بعينه كما اتفق عليه اهل
الصناعة فنقول اما الكون في المكان من حيث يقال على متمكنات كثيرين فلا شك ان الحال فيه على ما قاله ووصفه واما من حيث
يقال على متمكن واحد ولكن لا معا فالامر فيه مشكل فانه لا يبعد ان يكون معنى جنسي يقال على موضوع واحد في وقتين
ويكون لم يثبت واحدا بعينه مثل الجسم الابيض اذا اسود فان الجسم اذا كان اسود فقد كان فيه سواد فكان السواد لونا وكان
اللون كالجزء من السواد مثلا او يتخصص ما قارنه كان سوادا فلما ابيض لا يمكننا ان نقول ان ذات الشيء الذي كان عرض
له مقارنة التخصص باقية وقارنه تخصص آخر مثل الخشبة موجودة في بيت على تخصيص انها جزء حائط ثم صارت هي بعينها
جزء سقف ولها اضافة اخرى وتخصيص آخر جزء سقف فان ذلك ليس كذلك بل مثله مثل ان يعدم الحائط والخشبة التي

فيه تم

فيه ثم يحدث في البيت حائط وفيه خشبة اخرى مثل تلك الخشبة وذلك لان السواد لا يبطل فصله ويبقى حصة من طبيعة الجنس
التي كانت مقارنة له بعينها والانقلاب بفصل منوع بل هو عارض لا منوع ثم على هذا في مواضع اخرى فاذا كان الامر على هذا
فلننظر هل حكم الكون في المكان الموجود في المتمكن تارة مقارنا لتخصيصاته في هذا المكان وتارة مقارنا لتخصيصاته
في مكان آخر حكم اللون او ليس كذلك بل حكمه حكم حرارة تارة تنفعل في هذا وتارة في ذاك او رطوبة تارة تنفعل عن هذا وتارة
عن ذلك وهي واحدة بعينها او عرض آخر من الاعراض يبقى واحدا بعينه ويلحقه تخصيص بعد تخصيص فنقول اولا ان هذا التخصيص
بهذا او بذلك في امر المكان ليس امرا موجودا بالفعل بعينه كما يظهر ذلك بعد اذا المتصل لا اجزاء له بالفعل بل بعرض ان يتجزأ الاسباب
بقسم المسافة فيجعلها بالفعل مسافات على احد انواع القسمة وما يتحدد ذلك القسمة ايضا مسافات لا يشتمل عليها آن
وحركة على النحو الذي قلنا انها يكون في آن بل الحركة التي على نحو القطع ويكون الزمان مطابقا لها ولا يكون المعنى الذي
سميناه آنا هو متكثر فيها بالفعل لان ذلك لا يتكثر بالفعل الا بتكثير المسافة بالفعل واذا لم يكن متكثرا بالفعل وكانت
الحركة على الموضوع الواحد اعني المسافة موجودة ولم تكن كثيرة بالعدد كانت بالضرورة واحدة بالعدد ولم يكن على النمط
الذي يكون عليه الحال في اللون ووجوده في الموضوع في حال سواده وفي حال بياضه وحال النسبة التي تخصص كلا الى الموضوع
بالفعل لان الحركة لا يوجب بالفعل انفصالا الا بما يتمم الاتصال استمرارا لا يجيء معه تغير هذه الحال بالقياس الى الموضوع شيء
يعدم منه امر ثابت بالتشخص فانه انما يختلف النسبة بالفعل الى محاذيات بالفعل وانما يكون الواحد بالفعل متكثرا من قبل النسبة
اذا كانت متكثرة بالفعل فاذا كانت المسافة واحدة بالاتصال لا اختلاف فيها لم يختلف اليها نسبة فلم يختلف بسبب ذلك
عدد شيء واحد ثم بعد ذلك اذا عرض للمسافة انقسام ما واختلاف ولم يكن ذلك مما يتعلق بالحركة ولا الحركة يتعلق به ولا احدهما
موجب للآخر ولا موجبه كانت الاشتباه التي تعرض له غير متكثرة بالذات بل بالعرض ومن طريق نسبة الواحد الكثير ويكون النسبة
خارجية غير داخلة في ذات الشيء وبالجملة لا يكون هذه الحال حال اللون الذي هو بالحقيقة لا بالقياس الى امر خارج يختلف
بمقارنة فصل السواد والبياض ولا كون المتحرك في المكان مطابقا يصير كثيرا بكونه في هذا المكان وذلك المكان لانه ليس
في مسافة الحركة انفصال بالفعل ومكان معين دون مكان حتى يجوز ان يكون الكون في المكان مطابقا او نوعيا
يتنوع او يتشخص بسبب نسبته الى امكنة كثيرة بالفعل انتهى كلام الشفاء **المسئلة الخامسة** في ذكر الامور التي يتعلق بها
الحركة على ما قال لا يتوقف اي الحركة على المتقابلين اراد بهما ما منه الحركة وما اليه اعني المبدأ والمنتهى لامتناع اجتماعهما
بالقياس الى الحركة الواحدة والعلتين اي القابلية وهي الموضوع والفاعلية والمنتسب اليه اي المقولة التي يقع فيها الحركة
والمقدار اي الزمان فهذه امور ستة لا يمكن تحقق الحركة بدون شيء منها وهذا هو المراد من التوقف والا فقد يتقدم التوقف
على بعضها كالزمان بل هو متوقف على الحركة لكونه مقدارا لها وكذا المنتهى فانه قد يكون متأخرا في الوجود عن الحركة
كالبياض في حركة اللاابيض ولذلك قال الشيخ في الشفاء ان الحركة يتعلق بامور ستة على ما اشرنا اليه اما تعلق الحركة
بالعلة القابلية والفاعلية فظاهر لكونها عرضا وهو قسم من الممكن وكذا تعلقها بما منه الحركة اذ لا بد لها من مسافة
او ما يجري مجراها واما تعلقها بالزمان فلكونها امرا غير قار او مستلزما له فلا بد له من زمان يطابقه واما تعلقها
بما منه وما اليه فقال الشيخ انه يستنبط من حدها لانها اول كمال لشيء له كمال ثان بان ينتهي به اليه ولحال القوة
التي قبل الكمالين وهي الحالة التي الكمال الاول نزلها وتوجه الى الكمال الثاني ثم قال وربما كان ما منه وما اليه مما
يثبت الحصول فيهما زمانا ما حتى يكون عند الطرفين سكون وربما لم يكن الحصول فيه اذا فرض كما يتحدد بالفعل الا آنا
كما للفلك فان في حركته ترك مبدأ وتوجها الى غاية لكن لا وقوف له عند احدهما ثم اورد سؤالا وهو ان الحد

في المتصل

في المتصل على مذهبكم ليست موجودة بالفعل بل بالقوة وانما يصير بالفعل باحد اسباب كقطع او فرض او مماسة او موازاة
فما لم يكن احد هذه الاسباب بالفعل لم يكن مبدء ومنتهى وما لم يكن مبدء ولا منتهى لا يكون حركة فالفلك ما لم يكن له سبب محدد لا
يكون متحركا وهذا تحكم ثم اجاب عنه بان المبدأ والمنتهى يكون للحركة بضرب فعل وضرب قوة والقوة يكون على وجه قريب من الفعل
ووجه بعيد منه مثال القريب ان يفرض للمتحرك حال ما يتحرك لحد قد وصل اليه آن نفرضه فيكون ذلك له وفي نفسه بالقوة
وانما يصير بالفعل عند الحصول الفرض بالفعل ومع ذلك لا يقف بل يستمر ومثال البعيد عند مستقبل لا يمكن من حيث هو حد حركة
ان يحصل بالفعل حد حركة بالفعل بفرض او بسبب محدد بالفعل بل يحتاج ان يسير في المسافة البعيدة يصير بحيث يمكنك ان تفرض
مبدأ ومنتهى فكل حركة من حركات الفلك نسبتها اليها في وقت معين ونحصلها فانها يفرض ذلك المقدار يفرض المبدأ والمنتهى
متباينين اي نقطتين مختلفتين هما حدا ذلك المفروض من الحركة في ذلك الوقت الذي نعينه وتارة تكون نقطة واحدة
هي بعينها مبدء ومنتهى اما المبدأ فلان الحركة اليها فالحركة المكانية او الوضعية تعلقها بالمبدأ والمنتهى هو انك اذا عينت
حركة ومسافة تعين مع ذلك مبدأ ومنتهى والمتحرك المكاني او الوضعي تعلقه بالمبدأ والمنتهى هو ان يكون فيه له بالفعل او بالقوة
القريبة من الفعل وذلك على اي وجه كان منها جاز فانا لم نشترط الوجه المعين منه منها وبالجملة فان الحركة متعلق بالمبدأ
والمنتهى على هذه الصورة والشرط لا من حيث هما بالفعل فما منه الحركة وما اليه قد يتحدان محلا بان يكون محل المبدأ بعينه
محل المنتهى كما في الحركة المستديرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم يكون مبدأ للحركة ومنتهى لها ايضا فان الحركة منها بعينها
حركة اليها وقد يتضادان ذاتا اي يكونان متضادين بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة
وقد يتضادان عرضا اي يكونان متضادين بالعرض كما في الحركة من المركز الى المحيط فان ذلك كل واحد من المبدأ والمنتهى
نقطة وليس بين النقط من حيث هي نقط تضاد بالذات بل التضاد الذي بين المبدأ والمنتهى هناك تضاد بالعرض اعني بواسطة
عروض عارضين متضادين احدهما كون احدهما غاية البعد من المحيط وثانيهما كون الاخرى غاية القرب منه كما اذا كانا متحدين
محلا كما في الحركة المستديرة فانهما متضادان لا بالذات بل بواسطة عروض وصفين هما البداية والنهاية قال الشيخ وربما
كان ما منه وما اليه ضدين وربما كانا بين الضدين لكن الواحد اقرب الى الاخر من ضد اخر وربما لم يكونا ضدين ولا بين
ضدين ولكن كانا من جملة امور لها نسبة الى الاضداد وامور متقابلة بوجه ما فلا يجتمعان معا كالاحوال التي للفلك فانه لا يمكنه
مثل حركة منه لمنتهاها لكنهما لا يجتمعان معا ولكل منهما اعتباران متقابلان احدهما بالنظر الى ما هو الان له فان المبدأ
قد يقال بالقياس الى المنتهى وهما اعني المبدأ وذا المبدأ وكذا المنتهى وذا المنتهى متقابلان تقابل التضايف كما مر وثانيهما
اعتبار كل منهما بالنظر الى الاخر فان المبدأ قد يقال له بالقياس الى المنتهى وكذا المنتهى بالقياس الى المبدأ وبهذا الاعتبار قد ذكرهما
فيما قبل ذلك بقوله قد يتحدان محلا وقد يتضادان ذاتا وعرضا فلذلك لم يذكر هذا الاعتبار ههنا واما كونهما متضادين على ما
مر فلانهما متقابلان وليسا بمتضايفين فانه ليس كل من يعقل مبدأ الحركة يعقل منتهاها وبالعكس وليس احدهما سلبا
للاخر ولا عدم ملكة له فبقي تقابل التضاد ولو اعتبرت العلتان قد عرفت وجه احتياج الحركة الى العلتين القابلية والفاعلية
والمطلوب ههنا انه لا يمكن ان يكون القابل للحركة بعينه هو الفاعل لها واستدل عليه بوجهين الاول انه لا شك ان القابل
للحركة المكانية والوضعية انما هو الجسم بمعنى الصورة اعني الجوهر القابل للابعاد لانه هو المالي للمكان المقتضي للوضع بالذات
وسائر ما يتبعه من المادة والصورة والهيئات متصفة بالتحيز والوضع بالتبع وبالعرض فاذا كان المقتضي للتحيز والوضع بالذات
هو الصورة الجسمية كان الموصوف بالانتقال عن الحيز والوضع ايضا بالذات هو الصورة الجسمية فيكون القابل للحركة هو الصورة
الجسمية فلو كان فاعل الحركة ايضا هو الجسم بهذا المعنى وهو امر مستمر باق لا محالة فاذا صار علة لجزء من الحركة الذي هو

حركة

حركة لزم بقاء ذلك الجزء ودوامه بدوام علته وما دام هذا الجزء باقيا لا يمكن ان يوجد الجزء الاخر لامتناع اجتماع اجزاء

الحركة في الوجود فلا يتحقق الحركة بتمامها بل يكون منتفية لا محالة وسوى ذلك الحركة بمعنى القطع والتوسط فان الحركة التوسطية

وان كانت مستمرة بحسب الذات لكنها متجددة بحسب النسب الى حدود المسافة كيف وهي الراسمة للحركة القطعية والى هذا الوجه

اشار بقوله اتنفى المعلول الثاني انه لو كان الجسم بالمعنى المذكور الذي هو انما علة للحركة فاعلا لها ايضا وهو واحد في جميع الاجسام

لكون الصورة الجسمية طبيعة نوعية على ما مر غير مرة لعمت الحركة جميع الاجسام في جميع الاحوال والتالي باطل بالضرورة فيتأتى الملازمة

وجوب وجود المعلول حيث تحقق العلة التامة على ما هو المفروض من كون الجسم بما هو جسم علة للحركة والى هذا الوجه اشار بقوله ثم

اي المعلول فان قيل كلا الوجهين منتقض بالطبيعة التي هي فاعلة الحركات الطبيعية اما الاول فلان الطبيعة امر مستمر في كل جسم

واما الثاني فلانها موجودة في الاجسام كلها ايضا فلو جاز كون الطبيعة علة للحركة فليجز كون الجسمية ايضا علة لها وان لم يجز

كون الجسمية علة لها لم يجز كون الطبيعة ايضا علة لها قلنا الجواب عن الاول ان الطبيعة وان كانت امرا مستمرا لكنها ليست

بذاتها علة للحركة بل عند كونها بحال من الاحوال كالخروج عن الحيز الطبيعي مثلا وعن الثاني انها وان كانت موجودة

في جميع الاجسام لكنها مختلفة فيها بخلاف الجسمية على ما مر وهذا معنى قوله بخلاف الطبيعة المختلفة اشارة الى الجواب عن الثاني

المستلزمة للحركة في حال اشارة الى الجواب عن الاول فان قلت فليكن الجسمية ايضا مقتضية بحال كالطبيعة قلت فيلزم خلاف

الفرض اذ المفروض كون الجسمية بما هي جسمية علة للحركة على ما اشرنا اليه الا انا نمنع جواز كون الجسمية مع الطبيعة

حال من احوالها قال الشيخ في الشفا واما تعلقها اي الحركة بالمحرك فلان الحركة اما ان يكون للمتحرك عن ذاته من حيث هو جسم

طبيعي او يكون صادرة عن سبب لو كان الحركة لذاته لا لسبب لكانت الحركة لا يعدم البتة ما دام ذات الجسم الطبيعي المتحرك بها موجودة

لكن الحركة تعدم عن كثير من الاجسام وذاته موجودة ولو كانت ذات المتحرك سببا للحركة حتى يكون محركا ومتحركا لكانت الحركة

يجب عن ذاته لكن لا يجب عن ذاته اذ يوجد ذات الجسم الطبيعي وهو غير متحرك فان وجد جسم طبيعي يتحرك دائما فهو بصفة

له زائدة على جسمية الطبيعة اما فيه ان كانت الحركة لسبب من خارج واما خارج عنه ان كانت من خارج وبالجملة لا يجوز ان

يكون ذات الشيء سببا للحركة فانه لا يكون شيء واحد محركا ومتحركا الا ان يكون محركا بصورته ومتحركا بموضوعه او محركا

وهو مأخوذ مع شيء اخر انتهى كلام الشفا وهو صريح فيما ذكرنا فان قلت فاي حاجة الى اثبات الطبيعة قلت اثبات الطبيعة

انما هو لاقتضاء بعض الاجسام حركة مخصوصة وافعالا مختصة دون بعض بحيث يجزم بكون المقتضي مقوما لذلك الجسم

لا من عوارضه وجه اخر ذكره الشيخ ايضا في الشفا حيث قال ومما يبين لك ان الشيء لا يحرك ذاته ان المحرك اذا حرك لم يخل اما

ان يكون يحرك لا بان يتحرك واما بان يكون يحرك بان يتحرك فان كان المحرك يحرك لا بان يتحرك فمحال ان يكون المحرك هو

المتحرك بل يكون غيره فان كان يحرك بان يتحرك وبالحركة التي فيه بالفعل يحرك ومعنى يحرك انه يوجد في شيء متحرك بالقوة

حركة بالفعل فيكون ح انما يخرج شيئا من القوة الى الفعل لشيء فيه بالفعل وهو بعينه فيه بالقوة فيحتاج ان يكتسبه

مثلا ان كان حارا فكيف يسخن نفسه بحرارته اي ان كان حارا بالفعل فكيف يكون حارا بالقوة حتى يكتسب من ذي حرارة

عن نفسه فيكون بالفعل وبالقوة معا وبالجملة طبيعة الجسمية طبيعة جوهرية له طول وعرض وعمق وهذا القدر مشترك

فيه لا يوجب حركة والا لاشتركت فيها نفسها فان زيد على هذا القدر معنى اخر حتى يلزم الجسم حركة وحتى يكون جوهرا ذا

طول وعرض وعمق وخاصة اخرى مع المذكور يتحرك بسبب ذلك فيكون فيه مبدأ لحركة زائد على الشرط الذي اذا وجد

كان به جسما وان كان من خارج فذلك فيه ظاهر انتهى وفيه ايضا دلالة على ما ذكرنا **المسئلة السادسة**

في ان الحركة في اي مقولة تقع وفي انها لم تقع على ما قال والمنسوب اليه اي المقولة التي تقع فيها الحركة اربع الكم والكيف

والاين

والاين والوضع بخلاف باقي المقولات لعله اراد انه لا يقع فيها الحركة اصلا وبالذات لا وقوعها مطلقا اما مقولة الجوهر فما اشار
اليه بقوله فان بسائط الجواهر توجد دفعة وكذا تفسد دفعة من غير تدريج بناء ذلك على ما قال الشيخ في طبيعيات الشفا
بعد تمهيد ان المراد من وقوع الحركة في مقولة هو ان الجوهر اي الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع اخر ومن صنف الى
صنف بهذه العبارة فان هذه المقولة اي الجوهر لا يعرض فيها الحركة وذلك لان الطبيعة الجوهرية اذا فسدت تفسد دفعة ولا
توجد بين قوتها الصرفة وفعلها الصرف كمال متوسط وذلك لان الصورة الجوهرية لا تقبل الاشتداد والتنقص وبيّنه الشيخ
في قاطيغورياس الشفا بان قبول الاشتداد والضعف فرع قبول التضاد وهو منتف في الجواهر ثم بعد ذكر خاصية نفي التضاد
عن الجواهر ويتبع هذه الخاصية خاصية اخرى وهي ان الجوهر لا يقبل الاشد والاضعف فان المشتد يشتد عن حالة هي
الحالة التي يشتد اليها فلا بد ان يخرج عن حالة الضعف يسيرا يسيرا متوجها الى حالة القوة او عن حالة القوة متوجها الى
حالة الضعف والحالتان متضادتان بل هما متضادتان لا يجتمعان فان كانتا عرضين كان الاشتداد والضعف في الاعراض وهذا
مما يكون وان كانتا جواهر كان في جواهر ايضا تضاد وقد منع ذلك ثم الضرب من التضاد الذي لم نتشكك في دفعه عن الجواهر هو
ما كان باعتبار عدم الاجتماع في المحل دون الموضوع فذلك مما لا يحتمل المصير من بعضها الى البعض على سبيل الاشتداد والتضعف
فليس كل الاضداد يكون الانتقال من بعضها الى بعض على هذه السبيل بل ربما كان دفعة بل يمنع قبول التضاد يرفع التنقص والاشتداد
ووضعه لا يوجب رفعه انتهى كلام قاطيغورياس وبيّنه في الطبيعيات بان قال لانها اذا قبلت الاشتداد والتنقص لم يخل اما ان يكون
الجوهر وهو في وسط الاشتداد والتنقص يبقى نوعه او لا يبقى فان كان يبقى نوعه فما تغيرت الصورة الجوهرية البتة بل انما
تغير عارض للصورة فقط فيكون الذي كان ناقصا فاشتد قد عدم والجوهر لم يعدم فيكون هذا استحالة او غيرها لا كونا
وان كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد فيكون الاشتداد قد جلب جوهرا اخر الى المادة وكذلك في كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهر
اخر ويكون الاول قد بطل ويكون بين جوهر وجوهر امكان انواع جوهرية غير متناهية بالقوة كما في الكيفيات وقد علم
ان الامر بخلاف هذا بعينه معلوم بالاستقراء والمشاهدة ان صورة نوعية اذا فسدت يحدث عقيبها بلا فصل صورة اخرى
بالفعل ولا يبقى الجسم زمانا بين الصورتين بحيث يكون نوعا بالقوة لا بالفعل ثم بيّن ذلك بيانا برهانيا فقال وبقول ايضا
فان موضوع الصور الجوهرية اي المادة لا يقوم بالفعل الا بقبول الصورة وهي لا توجد الا بالفعل والذات الغير محصلة في نفسها
بالفعل يستحيل ان يتحرك من شيء الى شيء فان كانت الحركة الجوهرية موجودة فلها متحرك موجود وذلك المتحرك يكون متقوما
موجودا بالفعل ويكون جوهرا قائما بالفعل ثم قال ولا يمكن ان يقال ان هذا القول يلزم اجتماعه على حركة الاستحالة لان ...
لان الهيولى هناك تحتاج في قوامها الى صورة وتقوم بصورة بالفعل والصورة اذا وجبت بالفعل حصلت نوعا بالفعل من جانب يكون
الجوهر الذي هو الجوهر تاما يحصلا بالفعل ليس بالعرض ولا كذلك الاعراض التي يتوهم بين كيفيتين مثلا فانها مستغنى
عنها في قوام الموضوع بالفعل انتهى والحاصل ان امتناع ان يكون بين جوهر وجوهر انواع غير متناهية بالقوة انما
هو لما فان كون تلك الانواع بالقوة يوجب فعلية الموضوع المتقوم بها بخلاف ما اذا كان بين كيفية وكيفية مثلا انواع
غير متناهية بالقوة لعدم تقوم الموضوع بتلك الانواع فلا منافاة بين كونها بالقوة وبين كون الموضوع متقوما
بالفعل هذا وقد يعلل ذلك بان تلك الصور المتعاقبة ان كان فيها ما يوجد في اكثر من آن واحد فقد سكنت الحركة
في الصور والا كانت كلها انية الوجود فان تعاقبت بلا فصل تتالت الآنات وان تخللت ما بين متعاقبين زمان
خلا عن تلك الصورة الانية كانت الحركة منقطعة ثم يدفع النقض بحركة الكيف وغيرها بان بقاء الموضوع بدون الكيفيات
وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عنها انتفاء المتحرك حال كونه متحركا كما يلزم ذلك من خلو المتحرك عن الصور

المتعاقبة لان المتحرك في الصورة اما الجسم او المادة ولا وجود لشيء منهما حال الاخذ الصورة وكون المتحرك معدوما حال كونه متحركا باطل بالبديهة قال شارح المواقف ومنهم من منعه لانه يلزم منها محال اخر وهو انه اذا خلا الموضوع في زمان عن

الكيفيات المتعاقبة تلك لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف لان الحركة كما تنتفي بانتفاء ما فيه الحركة بل يلزم ان لا يكون

هناك الا كيفيات آنية الوجود لا يوجد شيء منها في الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان سميت مثل هذه حركة لم تكن

الحركة منطبقة على الزمان منقسمة بانقسامه ثم قال ولا محيص عن ذلك الا بما قيل من ان المتحرك في الكيف مثلا له فيما

بين مبدأ الحركة ومنتهاها كيفية واحدة سيالة ومثل هذا الحال السيال الذي يتبدل افراده على محله مع بقاء المحل

بتشخصه لا بد ان يكون عرضا لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الصور المقومة لمحالها انتهى ومن ان القول بالعرض

السيال الذي ذهب اليه بعضهم من ان الاين منه قار ومنه سيال هو الحركة في المكان والكيف منه قار ومنه سيال

هو الحركة في الكيف والكم منهما هو قار ومنه سيال هو الحركة في الكم الى غير ذلك على ما نقل في الشفاء قد ذهب الشيخ

بان الاسود مثلا ليس سوادا يشتد بل اشتداد سواده قيل اشتداد الموضوع في سواده وذلك لانه لا يخلو اذا فرضنا سوادا

اشتد اما ان يكون ذلك السواد بعينه موجودا وقد عرض له عند الاشتداد زيادة او لا يكون موجودا فان لم يكن

موجودا فيجب ان يقال انه قد عدم وبطل هو ذا يشتد فان الموصوف بصفة موجودة يجب ان يكون امرا موجودا ثابت

الذات ولئن كان السواد ثابت الذات فليس سيالا كما زعموا من انها كيفية سيالة بل هو ثابت على الدوام بعرض

عليه زيادة لا يثبت مبلغها بل يكون في كل آن مبلغ اخر فيكون هذه الزيادة المتصلة هي الحركة لا السواد فاشتداد

السواد وسيلانه او اشتداد الموضوع في السواد وسيلانه فيه هو الحركة لا السواد المشتد انتهى وقد قيل في دفع النقض

بالكيف وغيره ان تغيرات الجواهر اعني الاجسام بصورها لا يقع في زمان لان الصورة لا تشتد ولا تضعف بل تقع في آن

وتغيراتها بكيفياتها وكمياتها واينها واوضاعها تقع في زمان لانها تشتد وتضعف ومعنى الاشتداد هو ان يبدا

المحل الثابت بالقياس الى حال غير قار يتبدل نوعيته اذا قيس ما يوجد منه في آن الى ما يوجد في آن اخر يجب ان يكون ما

يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد في الآنين المحيطين به ويتصل جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو

متوجه بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يؤخذ من حيث يصير بها عن تلك الغاية

فالآخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل

دون كل واحد من تلك الهويات واما الحال الذي يتبدل هويته المحل المتقوم بتبدله وهي الصورة فلا يتصور فيها اشتداد

ولا ضعف لامتناع تبدلها على شيء واحد متقوم يكون هو هو في الحالين انتهى واورد عليه في شرح المقاصد ان تقوم

المادة انما هو بصورة ما فعدم الصورة انما يوجب عدمها لو لم تحدث عقيب حدوث صورة اخرى على ان الانسب تبدل هوية

المادة بتبدل الصورة فان الشيخ صرح بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة

الشخصية انتهى واقول العبارة تقوم المادة بصورة ما وكذا استحفاظ وحدتها الشخصية بالوحدة النوعية انما هو

ليصح كون المادة امرا ما بالقوة ولئلا يلزم ان يكون معدوما مطلقا ولا يكفي ذلك في كونها موجودة بالفعل فعلية

مقابلة للقوة وموضوع الحركة لا بد ان يكون موجودا بالفعل فعلية كذلك فهو ان لم يكن موجودا بالفعل كذلك بل كانت

فعليته عين قوته كما في الهيولى لم تكن ذاتا واحدة بل كانت مع كل واحدة من الصور التي هي قوتها حيلها ذاتا على حدة

مغايرة لها مع اخرى منها فلا يكون لشيء من تلك الذوات المتحصلة المختلفة حركة وانتقال من حالة الى اخرى فلا حركة

ثم وانما كان فعلية الهيولى عند انها عين كونها بالقوة لما قال الشيخ في الهيات الشفاء جوهر الهيولى وكونها

بالفعل هي

بالفعل هيولى ليس الا انه جوهر مستعد لكذا والجوهرية التي لها ليس يجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل بعدها لان يكون بالفعل شيئا بالصورة وليس معنى جوهريتها الا انها امر ليس في موضوع فالاثبات هيهنا هو انه امر واما انه ليس في موضوع فهو سلب وانه امر ليس يلزم منه ان يكون شيئا معينا بالفعل لان هذا عام ولا يصير لشيء بالفعل شيئا بالامر العام ما لم يكن له فصل يخصه وفصله انه مستعد لكل شيء وصورته التي تظن له هي انه مستعد قابل فاذن ليس هيهنا حقيقة للهيولى يكون بها بالفعل وحقيقة اخرى يكون بها بالقوة الا ان يطرء عليها حقيقة من خارج فيصير بذلك بالفعل ويكون في نفسها واعتبار وجود ذاتها بالقوة وهذه الحقيقة هي الصورة انتهى ومركباتها اي مركبات الجواهر تنعدم بعدم اجزائها اي ينعدم كل منها بانعدام جزء من اجزائه وبسائطه فلو تحرك المركب في الجوهرية وكانت ذاته باقية في وسط الاشتداد لم تقع الحركة في الجوهرية بل في حال من احوالها وان لم يكن ذاته باقية بل كانت قد فسدت وحدث مركب اخر فلا بد لفساده من فساد جزء من اجزائه او جميع اجزائه وفساد كل جزء من اجزائه دفعي لما مر فيكون فساد المركب ايضا دفعيا فلا حركة ولا انتقال تدريجيا واما المضاف فهو تابع لمعروضه في الاحكام لكونه طبيعة غير مستقلة بمعنى ان مقولة المضاف غير عارضة للموضوع الا بواسطة عروض مقولة اخرى من مقولات العرض له يكون هي معروضها الاول ومقولات العرض بعضها مما يقبل الحركة دون بعض فان كان معروضه قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا لها والا فلا قال الشيخ واما مقولة المضاف فيشبه ان يكون جميع الانتقال فيها انما هو من حال الى حال دفعة وان اختلف في بعض المواضع فيكون التغير بالحقيقة واولا في مقولة اخرى عرضت لها الاضافة اذ من شانها ان يعرض مقولات اخرى ولا يتحقق بذاتها فاذا كانت المقولة مما تقبل الاشد والاضعف عرض الاضافة مثل ذلك فانه لما كانت السخونة تقبل الاشد والاضعف كان الاسخن يقبل الاشد والاضعف فيكون موضوع الاضافة يقبل ويلزم من ذلك قبولا اوليا فيكون الحركة في الامر العارض له الاضافة بالذات واولا وللاضافة بالعرض وثانيا انتهى وكذا متى تابع لمعروضه فانه غير مستقل ايضا كالمضاف قال الشيخ في الشفاء واما مقولة متى فيشبه ان يكون الانتقال من متى الى متى امرا واقعا دفعة كالانتقال من سنة الى سنة او من شهر الى شهر ويشبه ان يكون حال متى كحال الاضافة في ان نفس متى لا ينتقل فيه عن شيء الى شيء بل يكون الانتقال الاول في كيف او كم ويكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل واما ما لا تغير فيه فستعلم انه ليس في الزمان فكيف يكون لحركة فيه انتهى والى هذا الاخير اعني كون حاله كحال الاضافة يرجع ما قال في النجاة من ان وجود متى للجسم تبع للحركة على ما نقل في المواقف اي بتوسط الحركة فان ما لا حركة فيه ولا تغير له لم يتصور له متى وقال ايضا وكيف يكون فيه حركة فان كل حركة في متى فلو كان متى حركة لكان لمتى متى اخر واما الاول اعني كون الانتقال من متى الى متى دفعيا فمبناه ان اجزاء الزمان متصل بعضها ببعض والفصل المشترك بينها هو الآن فاذا فرض زمانان كسنتين او شهرين او يومين ليس كان في آن فقبل ذلك الآن ليس للموضوع متى بالقياس الى الزمان الاول وبعده ليس له متى بالقياس الى الزمان الثاني وذلك الآن هو نهاية وجود الاول وبداية حصول الثاني فلا تدريج في الانتقال قال شارح المواقف ويرد عليه ان الفاصل بين اجزاء المسافة حدود غير منقسمة ولكن اذا فرض مكانان بينهما مسافة منقسمة كان الانتقال من احدهما الى الاخر تدريجيا فكذا الحال في الانتقال من زمان الى زمان بينهما زمان كالفجر والمغرب مثلا فانه يكون تدريجيا ايضا لا دفعيا أقول نسبة المكان وهو حد من حدود المسافة في اجزاء المسافة كنسبة الآن في اجزاء الزمان ونسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة كالدار الى الدار والبلد الى البلد فكما ان الانتقال من زمان الى زمان بينهما آن مشترك دفعي وكما ان الانتقال من مكان الى مكان اعني من حد من المسافة الى حد اخر منها تدريجي لا محالة لامتناع تجاور الحدود

فكذا الانتقال من آن الى آن تدريجي لامتناع تتالي الآنات فلو كان متى نسبة الجسم الى الآن فقط كما ان الاين نسبة الجسم الى المكان
لكان حال الانتقال في متى كحال الانتقال في الاين في كونه تدريجيا لكن متى نسبة الجسم الى الزمان والى الآن كما سيأتي
فباعتبار كونه نسبة الى الزمان يكون حال الانتقال من متى الى متى كحال الانتقال من بلد الى بلد او من دار الى دار في ان
كلا منهما دفعي لا كحال الانتقال من مكان الى مكان وباعتبار كونه نسبة الى الآن يكون حال الانتقال فيه كحال الانتقال
من مكان الى مكان لكن الاغلب انما هو الاعتبار الاول فلا يرد ما ذكره ولهذا الذي ذكرنا تردد الشيخ بين كون الانتقال
فيه دفعيا وبين كونه كالاضافة فالاول انما هو باعتبار كون متى نسبة الى الزمان والثاني باعتبار كونه اعم من النسبة الى
الزمان والآن فليتدبر واما الجدة فالانتقال فيها يكون دفعة لانها عند المص يكون عبارة عن نسبة التملك كما سيأتي
فان حصل التملك دفعة دفعة والا فلا حصول له فلا يعقل فيه حركة كذا في شرح العلامة وقيل انها كالاضافة في كونها
طبيعة غير مستقلة فتتبع معروضها في التبدل والاستمرار ولعل ذلك مبني على كونها عبارة عن نسبة الجسم الى الحاوي له
او لبعضه كالتقمص والتعمم فهي تابعة لهيئة الاحاطة فان تبدلت تلك الهيئة كما اذا تحركت العمامة الى النزول او الصعود تبدلت
النسبة والا فلا وهذا هو الموافق لكلام الشيخ حيث قال في طبيعيات الشفاء واما مقولة الجدة فاني الى هذه الغاية لم
اتحققها والذي يقال ان هذه المقولة تدل على نسبة الجسم الى ما يشتمله ويلزمه في الانتقال فيكون تبدل هذه النسبة على الحق
الاول انما هو في السطح الحاوي فلا يكون فيها على ما اظن لذاتها اولا حركة انتهى واما الفعل والانفعال فلما اشار
اليه بقوله ولا يعقل الحركة في مقولتي الفعل والانفعال فان المنتقل من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون تسخنه باقيا
لان التسخن توجه الى السخونة والتبرد توجه الى البرودة فيلزم التوجه في زمان واحد الى الضدين وهو محال واذا لم يكن
التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن فبينهما زمان سكون لكونهما حركتين متضادتين فلا يكون هناك
حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين والتبريد فقال الشيخ لا يجوز ان يكون في طبيعة ان ينفعل
وان يفعل حركة على سبيل ما يقال الحركة في المقولة فانه ان جاز ان يكون انتقال من التبرد الى التسخن يسيرا يسيرا فلا يخلو اما ان
يكون ذلك والتبرد يتبرد او عندما ينتهي التبرد فان كان عندما التبرد بعد يتبرد ومعلوم ان الانتقال الى التسخن اخذ
طبيعة التسخن وفي طبيعة التسخن اخذ من طبيعة السخونة فيكون عندما يقصد الحر يقصد البرد وهذا ممتنع وان كان عند منتهى
البرد فهو بعد الوقوف على البرد وبعد الانتهاء كما ستعلم انتهى قوله اخذ من طبيعة التسخن اي اخذ فرد من طبيعة التسخن وذلك
الفرد ايضا تسخن لا محالة فيصير المنتقل بهذا الاخذ متسخنا والتسخن هو انتقال في طبيعة السخونة من فرد الى فرد وهو ظ قوله
وفي طبيعة التسخن اي والانتقال المعتبر في طبيعة التسخن اخذ فرد من طبيعة السخونة واذا كان التسخن اخذ فرد من طبيعة السخونة
يكون التبرد اخذ فرد من طبيعة البرودة فيكون المنتقل الى التسخن وهو متبرد بعد متوجها الى اخذ فرد من طبيعة السخونة
والى اخذ فرد من طبيعة البرودة معا وهذا معنى قوله فيكون عندما يقصد الحر يقصد البرد وفي شرح المواقف لقائل
ان يقول ان التسخن له مراتب مختلفة في القوة والضعف فيجوز ان ينتقل المتسخن من مرتبة الى مرتبة اضعف منها وهكذا الى
ان يصل بالتدريج الى مرتبة من مراتب التبرد فلا يلزم التوجه الى الضدين ولا انقطاع الحركة في اثنائها بل عند انتهائها انتهى
والعجب ان اصل هذا السؤال موجود في الشفاء مع جوابه حيث قال بعد الكلام المنقول آنفا ومع ذلك اي لزوم الوقوف
على البرد نحن اي حين ان يكون الانتقال الى التسخن بعد الوقوف على البرد لا يخلو اما ان يكون ذلك الانتقال نفس التسخن
او انتقالا الى التسخن فان كان نفس التسخن فليس بين البرد والتسخن الا زمان سكون كما ستعلمه وان كان المصير الى التسخن
فلا يخلو اما ان يكون في المصير الى التسخن اخذا من طبيعة التسخن او لا يكون فان لم يكن فليس ذلك استحالة الى السخونة وان كان

فهناك

فهناك لحظة لا يخلو من طبيعة السخونة والاخذ من طبيعة السخونة لتسخن فيكون عند الانتقال الى التسخن والتوجه اليه لتسخن
موجودا للآن الا ان يفرض التسخن المتوجه اليه ما هو في الغاية لتسخن ويكون الانتقال لما هو اضعف منه انتهى فهو
اللهم الا هو اصل ذلك السؤال ثم اجاب عنه بما حاصله ان التسخن بل الحركة فانه منقسم بالزمان فحين ان يفرض التسخن
المتوجه اليه ما هو تسخن في الغاية يجب ان يستكمل السخونة في آن ولا يكون هناك تسخن لانه ان كان هناك تسخن فهو
منقسم الى اجزاء كل منها تسخن ويكون الجزء المتقدم منه اضعف فلا يكون بالغاية ما فرضناه تسخنا بالغاية قال فليس
من شرط التسخن ان يكون في الغاية بل ان يكون لحد في السخونة ولا بالتسخن في الغاية انتهى ولا يخفى ان ما ذكره في التسخن
بالغاية جار في كل مرتبة من مراتب التسخن لان اي مرتبة من التسخن يفرض كونها مطلوبة للحركة في التسخن يجب ان يكون
واقعة في آن فانها لو كانت واقعة في زمان لانقسمت الى اجزاء كل منها تسخن ومسبوق بجزء اخر هو ايضا تسخن اضعف
او اقوى فلا يكون تلك المرتبة المطلوبة هف فاذا كانت واقعة في آن يكون سخونة لا تسخنا هذا فان قيل هذا الدليل
المذكور منقوض بحركة الاستحالة فان المنتقل من السخونة الى البرودة لا يكون سخونته باقية والا لزم اجتماع الضدين
واذا لم يكن السخونة باقية والبرودة لا توجد الا بعد وقوف الحركة في السخونة فبينهما زمان سكون فلا يكون هناك
حركة من السخونة الى البرودة على الاستمرار اقول المنتقل من السخونة الى البرودة هو المتبرد والتبرد هو التوجه الى البرودة
فلو كان المتوجه الى البرودة ذا سخونة لا يلزم اجتماع الضدين اذ لا مضادة بين السخونة وبين التوجه الى البرودة بل
بين السخونة والبرودة او بين التوجه الى السخونة والتوجه الى البرودة بخلاف ما نحن فيه فان المنتقل من التسخن الى التبرد
متوجه الى التبرد وفي ضمن التبرد الى البرودة فلو كان ذا تسخن لكان متوجها الى السخونة ايضا وبين التوجهين تضاد لا محالة
ثم انه ذا الدليل كما ينفي الحركة بالذات عن مقولتي الفعل والانفعال ينفي الحركة بالتبعية ايضا كما لا يخفى وللاوجه لما
في المواقف وشرحه من ان الحركة مهما يتبع الحركة اما في القوة ارادة كانت او طبيعة او في الآلة واما في القابل
فان العزيمة قد تنفسخ يسيرا يسيرا والطبيعة قد تجوز كلت والآلة قد تكل كلت والقابل ربما ينقص استعداده لتمام الفعل
شيئا فشيئا ففي جميع هذه الصور يتبدل الحال اولا في تلك الامور ويتبعها الحركة في الفاعلية والتبدل في التأثر
يستلزم التبدل في التأثر فيقع الحركة في المقولتين يتعامل المحوات التغير التدريجي في ما يتم به الفعل من الامور المذكورة
ونحو ان ينفعل في ما يتم به الانفعال قال الشيخ واما مقولة ان يفعل وينفعل فربما ظن ان فيها حركة من وجوه من
ذلك ان الشيء يكون ولا يفعل ولا ينفعل ثم يتدرج يسيرا يسيرا الى ان يصير يفعل او ينفعل ويكون ان يفعل وان ينفعل
غاية لذلك التدرج مثل السواد فانه غاية للتسود فيظن في هاتين المقولتين حركة وايضا فانه قد يتغير الشيء من
ان لا يكون ينفعل بالحر او يفعله الى ان ينفعل بالحر او يفعله ويكون ذلك قليلا قليلا فيظن ان ذلك للتحرك وايضا
فان الانفعال قد يكون بطيئا فيتدرج يسيرا يسيرا الى ان يسرع ويشتد وبالعكس فيظن ان في ذلك حركة الى السرعة
فنقول اما الوجه الاول فلا يكون الحركة في الفعل والانفعال بل في اكتساب الهيئة والصورة التي بها يستعد ان يحصل
الفعل والانفعال واما الوجه الثاني فيحل ما سنبين بعد من انه لا سبيل الى ان يتصل الاشتداد من برد الى تسخن
او يزيد الى تسخين الا بالانقطاع وتخلل وقفة واما الوجه الثالث فلا اعتقد من ان يجعل الاشتداد الذي من السرعة
بالقوة الى السرعة بالفعل يسيرا يسيرا حركة وهو استكمال لما بالقوة من حيث هو بالقوة لكن ذات تلك السرعة والبطوء
وليسا بحركتين ولا فعلين ولا انفعالين بل عارضين وكيفيتين وهيئتين لها او للفعل او للانفعال ... كلام الشيخ
والمص لما فرغ من بيان نفي الحركة عن سائر المقولات شرع في تفصيل ما يقع فيه الحركة من المقولات الاربع فقال

ففي الكم اي وقوع الحركة في الكم باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والاخر النمو والذبول فان الانتقال في الكم اما ان
يكون من النقصان الى الزيادة او من الزيادة الى النقصان والاول يكون اما بورود مادة تزيد في كمية الجسم وهو النمو او بدونه
وهو التخلخل كما في هواء باطن القارورة عند مصها والثاني اما ان يكون بانفصال جزء وهو الذبول كما في المدقوق او بدونه
وهو التكاثف كما في هواء باطن القارورة عند النفخ فيها فالتخلخل هو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره والتكاثف
هو ان ينتقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل منه جزء وهذان هما التخلخل والتكاثف الحقيقيان وقد يطلق التخلخل على الانتفاش وهو
ان يتباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض بحيث يداخلها جسم غريب كالهواء كما في القطن المنفوش والتكاثف على الاندماج وهو ان
يتقارب اجزاء الجسم بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كما في القطن الملفوف بعد نفشه وهما من مقولة الوضع لرجوعهما
الى هيئة نسبة الاجزاء بعضها مع بعض وهذا الانتقال بالنظر الى الاجزاء حركة اينية واما بالنسبة الى الكل فحركة في الوضع
بحسب الداخل كما في الة لا بحسب الخارج وليس بحركة في الكم كالنمو على ما توهم لما ستعلم وقد يطلقان ايضا على رقة القوام وغلظه
وهما من مقولة الكيف فالمراد منهما ههنا هما الحقيقيان قال الشيخ في طبيعيات الشفاء والكم فيه ايضا حركة وذلك على وجهين
احدهما بزيادة مضافة فيتمولها الموضوع او نقصان يقع بالتحلل لا بتحلل ينفصل الموضوع وصورته في الامرين باقية
وهذا يسمى ذبولا ونموا وقد يكون لا بزيادة تزاد عليه ونقصان ينفصل منه بل بان يقبل الموضوع نفسه مقدارا اكبر واصغر
بتخلخل او تكاثف من غير انفصال في اجزائه وهذا وان كان يلزمه استحالة قوام وهي من الكيف فهناك غير زيادة في الكم و
نقصان فيه ولان هذه الحالة سلوك من قوة الى فعل يسيرا يسيرا فهو كمال ما بالقوة فهو حركة لكنه قد يستشكل فيقال ان الصغير
والكبير ليسا بمتضادين والحركات كلها بين المتضادات فنقول اما اولا فلسنا نحن نتشدد في ايجاب كون الحركات كلها بين
المتضادات بل اذا كانتا شيئا متقابلة لا يجتمع معا وسلك الشيء من احدهما الى الاخر يسيرا يسيرا سمينا الشيء متحركا وان
كان لا تضاد هناك على ان الصغير والكبير الاضافي اللذين يتحرك فيما بينهما النامي والذابل ليسا الصغير والكبير الاضافيين
المطلق بل كانت الطبيعة جعلت للانواع الحيوانية والنباتية حدا في الصغر وحدا في الكبر لا يتعداهما متحركة فيما بينهما
فيكون العظيم هناك عظيما على الاطلاق ولا يصير صغيرا بالقياس الى عظيم اخر في ذلك الموضوع وكذلك الصغير يكون صغيرا
بالاطلاق واذا كان كذلك لم يبعد ان يشاكل المتضادات بل يكون متضادة فان قال قائل ان النمو حركة في المكان لان المكان
يتبدل فيه فالجواب انه ليس اذا قلنا ان النمو حركة في الكم فان ذلك يمنع ان يكون معه حركة في المكان فانه لا يمنع ان
يكون في موضوع النمو شيئان لان يتبدل كم ويتبدل اين فيكون فيه حركتان معا انتهى كلام الشيخ وقد يستشكل في امكان
التخلخل والتكاثف بتركب الجسم من الهيولى والصورة فان الهيولى قابل محض يتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة من غير ان
يقتضي معينا من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا فانه يقتضي كل جسم مقدارا لا ينتقل عنه اذ ليس له من ذلك ما للهيولى
والا لم يكن فرق بينه وبين الهيولى فان النزاع ليس في اسم الهيولى بل في معناها واما ما قال الامام من انه لا حاجة في ذلك
الى اثبات الهيولى فان الجسم اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة فجاز اتصاف كل منهما بمقدار الاخر ما لم
يمنع مانع فالانتقال الى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف ففيه ان تساوي الطبيعة في الجزء والكل مانع عن ان يتعين لشيء
منها مقدار يمكن انتقاله من مقداره الى مقدار الاخر قال الشيخ في الاشارات واما المقدار لو انفرد ولم يكن هناك شيء
يوجب شيئا الا الطبيعة المقدارية وتلك الطبيعة هي واحدة لم تتغير كلا وجزءا بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا
من مقارنة قابل فلا يجب ان يتخصص شيئا معينا مما يختلف فيه جهة نفس الكلية والجزئية فليس يمكن ان يقال لحقها من غيرها
شيء بحسب امكان وقوة ما او صلوح موضوع لنحو ما سابقا ثم تبع ذلك ان صار ما هو كالجزء بهذه الحالة انتهى ولما

قول الامام

قول الامام نعم لا بد في ذلك من ان يصير الجزء منفصلا انه مع كونه جزءا يمتنع ان يكون على مقدار الكل ضرورة ففي شرح المقاصد
انه محل نظر دقيق ولعل وجهه انه لا بد ان يكون المراد من الكل ههنا ما سوى هذا الجزء الذي فرض صيرورته متخلخلا اوح فلا اثر
لاتصال الجزء وانفصاله في ذلك فانه عند انفصاله ايضا لا يمكن ان يصير مقداره على مقدار الكل المفروض او لا اشتمال لهذا الكل
على مقدار هذا الجزء المنفصل ايضا لا ابقاء لمقدار هذا الكل يشتمل على مقدار هذا الجزء المنفصل حين كونه متصلا لا على مقداره
حين كونه منفصلا وصيرورته متخلخلا الا انا نقول هكذا الحال على تقدير اتصال الجزء ايضا فان الكل الاول مشتمل على مقدار
هذا الجزء قبل صيرورته متخلخلا لا على مقداره حين التخلخل فتدبر واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان يصير القطرة على مقدار
البحر وبالعكس فاجيب بعد تسليم استحالته ذلك بان انتقال الجسم عن مقداره يكون لا محالة بقاسر فجاز ان يكون للقاسر حد معين
لا يمكن تجاوزه وبالجملة فالمقصود اثبات امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع هذا ولا
يخفى ان الوقوع على الصحيح والمص اورد من ادلة وقوع التخلخل والتكاثف وجهين الاول ان القارورة الضيقة الرأس
تكب على الماء فلا يدخلها الماء فاذا مصت مصا قويا وسد راسها بالاصبع بحيث لا يتصل براسه هواء من خارج ثم كبت عليه
دخلها وما ذلك للخلاء لا حدث فيها باخراج المص بعض الهواء او كله منها ضرورة امتناعه كما تركيبه ولو كان الخلاء جاذبا لما الذي
يقسر الماء على الدخول وهو لا يميل بطبعه الى فوق بل ذلك انما هو لان المص اخرج بعض الهواء ولحدث في الهواء الباقي تخلخل
بحيث يشغل مكان الخارج ايضا لئلا يلزم الخلاء اذ ليس هناك شيء يدخله بسهولة سهولة التخلخل ثم اوجد فيه البرد الذي
في طبيعة الماء تكاثفا فصغر حجما او عاد الهواء المتخلخل بطبعه الى مقداره الاول حيث ارتفع القاسر ضرورة لوجود ما يدخلها
بسهولة وهو الماء فان قسره على الميل الى فوق اسهل من قسر الهواء على التخلخل كما لا يخفى على المتامل والطبيعة ما دام تجد
سبيلا اسهل لا تعدل الى غير الاسهل فدخلها الماء لئلا يلزم الخلاء وبهذا التقرير يندفع ما اورد على هذا الوجه من ان
دخول الماء لو كان لاجل التكاثف الحاصل من برده لكانت القارورة المذكورة اذا كبت على الماء الحار لم يدخلها
شاهدة بخلافه فتدبر والى هذا الوجه اشار بقوله لدخول الماء القارورة المكبوبة عليه اي على الماء الثاني انا لا نه
اذا ملئت ماء وسد راسها ثم اغليت فعند الغليان تنصدع وتنشق تلك الانية وذلك الا لان الغليان يفيد تخلخلا في الماء
وازديادا في حجمه بحيث لا تسعه الانية فتنصدع واليه اشار بقوله وتصدع اي ولتصدع الانية عند الغليان هذان
الوجهان بيانان للاعتبار الاول واما الاعتبار الثاني فاشار الى بيانه بقوله وحركة اي ولحركة اجزاء المغتذي في جميع
الاقطار على التناسب في تحركه اجزاء المغتذي في الاقطار ليحصل فيه منافذ الاجزاء الغذائية يستلزم حركة المغتذي في الاقطار
في مقداره لا محالة وهو المراد من النمو فانه عبارة عن ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويداخله في الطول والعرض والعمق
على نسبة يقتضيها طبيعة نوع ذلك الجسم هذا هو المراد من قوله في جميع الاقطار على التناسب ويقابله الذبول وهو انتقاص
حجم الجسم بسبب ما ينقص منه في الاقطار الثلثة على نسبة طبيعية وههنا ما يشتبه بالنمو والذبول فانه قد يكون ازدياد
المقدار بسبب ما ينضم الى الجسم على تناسب طبيعي لكن لا في جميع الاقطار وهو السمن فانه لا يكون في الطول على تلك النسبة بل
لا يختص بوقت معين ولا يكون له غاية ما يقصدها الطبع بخلاف النمو ويقابله الهزال فيكون انتقاصا طبيعيا لكنه في
جميع الاقطار فيفارق ان بذلك النمو والذبول فيحقق الفرق بتخصيص النمو والذبول بالاعضاء الاصلية والسمن
والهزال بالغير الاصلية فانه اذا ورد على الجسم ما يزيد في مقداره فاذا احدثت الزيادة منافذ في الاصل ودخلت
فيها وتشبهت بطبيعة الاصل وانبسطت الاجزاء الى جميع الاقطار على نسبة واحدة في نوعه فذلك هو النمو وزوال ما
يزيد في مقدار الجسم بسبب انفصال تلك الاجزاء عن اجزاء الاصل هو الذبول واذا لم يقو الغذاء على التفريق للاجزاء

الأصلية

الاصلية والنفوذ فيها فان الشيخ اذ لما رسمنا فان اعضاء الاصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى الغذاء على تفريقها
والنفوذ فيها بل ينضم اليها من غير ان يتحرك الاعضاء الاصلية الى الزيادة وان كان الجسم متحركا الى الزيادة في الجملة فقد
هو السمن وانتقاصه هو الهزال واما الورم فهو زيادة غير طبيعية فلا يشتبه بالنمو ثم ان في كون النمو والذبول حركة
في الكم اشكالا مشهورا عن الامام الرازي قد استصعبوه جدا وتقريره ان الاجزاء الاصلية والزائدة في المغتذي باقي كل
واحد منها على مقداره الذي كان عليه فليس هنا تبدل كم وحصول كم اخر على ما هو المراد من الحركة الكمية بل انضياف مقدار
الى مقدار او انفصاله عنه والجواب عنه ان الاجزاء الزائدة تصير متصلة بالاجزاء الاصلية لتشبهها بها حقيقة ونفوذها
في منافذها على ما عرفت فتكون مقاديرها مقدارا واحدا والمقدار مما ينعدم بالاتصال والانفصال على ما مر في بحث الاتصال
فكل من المقدارين المضاف والمضاف اليه ينعدم عن الموضوع ويحدث مقدار اخر فان قلت نعم لكن موضوع المقدار اعني الجسم
ايضا كذلك فيلزم انعدام الجسمين اللذين كانا موضوعين للمقدارين وحدوث جسم واحد موضوع للمقدار الواحد فلا
يمكن توارد المقادير على موضوع بعينه وهو مما لا بد منه في الحركات كلها قلنا موضوع حركة النمو ليس هذا الجسم مثلا بما
هو متشخص من الجسم بما هو جسم بل بما هو متشخص من النوع الذي هو تحت الجسم الصورة النوعية لكونها مقومة للصورة الجسمية
متقدمة عليها بحسب الوجود تقدما بالذات فالجسمية معتبرة في هذا التشخص بما هو مادة لا بما هو صورة فيجوز توارد الجسميات
على هذا التشخص من النوع مع بقائه بما هو متشخص من النوع وان لم يبق بما هو متشخص من الجسم بعينه ولا ينافي ذلك كون الصورة
النوعية مبدأ للحركة لا موضوعا فان الفرد من النوع غير الصورة النوعية ولا يلزم ايضا كون الموضوع هو النوع بما هو نوع
الذي ليس الا كليا كما قد يتوهم كل من هذين وان ما ذكرنا ليس كلام الشيخ في طبيعيات الشفاء على ما استفدنا عن قريب ثم انما
ذكرنا ان السمن والهزال ليسا من الحركة الكمية على ما توهم شارحا المقاصد والمواقف وغيرهما فان الاجزاء الزائدة ليست
مقومة للشخص ولا هي متصلة بالاجزاء الاصلية المقومة اتصال الاجزاء الغذائية لها اذا فليس مقدارها جزءا من مقدار
الاجزاء الاصلية فلا يتبدل لزيادته ونقصانه مقدار الموضوع الذي هو المتشخص ولا ايضا هي اعني الاجزاء الزائدة متصلة
بعضها ببعض اتصال الاجزاء الغذائية بالمتغذي الاصلي ليكون هي متشخصا على حدة موضوعا لمقدارها الزائد والناقص بل
هي اجزاء منضمة بعضها الى بعض من غير اتصال حقيقي اصلا فليتدبر و وقوع الحركة في الكيف للاستحالة المحسوسة كما يشاهد
من استحالة الماء من البرودة الى الحرارة وبالعكس وانتقال الحصرم من الخضرة الى الحمرة ومنها الى السواد وكذا من الحموضة الى
الحلاوة كل ذلك يسيرا يسيرا ويحصل القطع بان ذلك على ما يشاهد من غير ان يكون تلك الانتقالات في انات بينها
ازمنة صغيرة لا يشعر الحس بها كما توهمه الامام واما ما تمسك به شارح المقاصد لنفي الحركة الكمية والكيفية من ان
ما بين المبدأ والمنتهى من مراتب الكميات او الكيفيات متمايزة بالفعل ينتقل الجسم من كل منها الى اخر دفعة كما في صيرورة الاجزاء
مائية ثم هوائية ثم نارا مع الاتفاق على ان ذلك التدريج كونه جوهرية دفعيا فساده مما لا يخفى نعم يتوقف ثبات الاستحالة على ابطال
مذهب الكمون والبروز على ما مر في مبحث المزاج واشار المص الى ذلك بقوله مع الجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب
الحس لهما فانه لو كانت الاجزاء الحارة كامنة في الماء البارد لوجب ان يحس بالحرارة من ادخل يده فيه ولا اقل من ان يجد التفاوت
بين ظاهره وباطنه وليس كذلك هذا وقال الشيخ في طبيعيات الشفاء واما كون الحركة في الكيف فذلك ظاهر لكن في الناس من لم ير
الحركة في انواع الكيف كلها الا في الصنف المنسوب الى الحواس فقال اما نوع الحال والملكة فهو يتعلق بالنفس وليس موضوعه
الجسم الطبيعي واما القوة واللاقوة والصلابة واللين وما اشبه ذلك فانها تتبع اعراضا تعرض للموضوع ويصير الموضوع بها
مع بعض تلك الاعراض موضوعا لها فلا يكون ح الموضوع للقوة هو بعينه الموضوع لعدم القوة وكذا الحال في الصلابة

واللين ونحوهما

واللين واما الاشكال وما اشبهها فانها انما توجد في المادة التي بقبلها دفعة اذ لا يقبل التشدد والتضعف لا ادري
ماذا يقولون في الانحناء والاستقامة وغير ذلك وعندي ان الامر ليس على ما يقولون وان موضوع الحال والملكة كان نفسا
او بدنا او هما معا بحال الشركة فانه يوجد فيه كمال ما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لجوهرها والذين قالوا ان الموضوع ليس واحدا
للصلابة واللين والقوة والضعف فينقض عليهم في النمو والذبول فكان يجب على قولهم ان لا يكونا حركتين بل انما يعني بالموضوع
في هذه الاشياء طبيعة النوع الحاملة للاعراض فما دامت تلك الطبيعة باقية ولم يتغير النوع ولم يفسد الصورة الجوهرية فان
الموضوع ثابت منه غير ان بينا انه يعارض يعرض له او زيادة تنضاف اليه يصير موضوعا قريبا للحالة التي فيها الحركة اولا
نعم الاشكال يشتبه ان لا يكون حكمها حكم سائر الكيفيات في وقوع الاستحالة فيها لانها يكون دفعة انتهى كلام الشيخ وهذا
ما وعدناك آنفا و وقوع الحركة في مقولتي الاين والوضع ظاهر اما الاين فظهوره بحيث لا يشك فيه احد ولم يختلف فيه
واما مقولة الوضع فقال الشيخ انه قد قيل انها لا حركة فيها البتة اذ الانتقال في الوضع فانه اذا انتقل الشيء من قيام الى قعود
فانه لا يزال في حكم القائم الى ان يصير قاعدا دفعة وكذلك اذا انتقل من قعود الى قيام فانه لا يزال في حكم القاعد حتى يصير قائما
دفعة ثم قال والحق يوجب ان يوجد في الوضع حركة فانه لا كثير حاجة الى التضاد الحقيقي في طرفي الحركة ثم بين لك بتامل حركة الفلك
على ان الوضع لا يبعد ان يكون فيه تضاد حتى يكون المستلقي مضاد للمنبطح والذي قيل من الانتقال من قيام الى قعود انه يكون
دفعة ان عني به ان القعود الذي هو الطرف يحصل دفعة فهو صادق وكذلك السواد الذي هو الطرف يحصل دفعة وان عني به ان
كل وضع ينتقل عنه الى القعود يكون ذلك الانتقال دفعة فهو كذب لان الانتقال عن القيام يكون قليلا قليلا حتى ينتهي بها في
الى القعود
النهاية التي هي القعود كالحال في الانتقال من السفل الى العلو بعينه واما كيفية وجود الحركة في الوضع فهو ان كل متبدل
وضع من غير ان يفارق بكليته المكان بل ان يتبدل نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه والى جهاته فهو متحرك في الوضع لا محالة لان
مكانه لم يتبدل بل يتبدل وضعه في مكانه والمكان هو الاول بعينه واذا كان التبدل في الوضع وكان يقع ذلك تدريجا
يسيرا يسيرا كان ذلك التبدل حركة في الوضع اذ كانت الحركة هي تبدل حال قارة الصفة وبالعكس فيكون منسوبا الى الحال
التي تبدلت لا الى شيء آخر لم يتبدل ولسنا نعني بهذا ان كل متحرك في وضع فهو ثابت في مكانه ليتبدل وضعه بالتبع
[illegible]
فهو متحرك في الوضع ان كل متحرك في الوضع كذلك بل لا امنع ان يكون الشيء لا يتغير وضعه الا وقد تغير مكانه كما لا امنع ان يكون
شيء لا يتغير كيفه الا وقد تغير مكانه بل الغرض ان نثبت وجود المتحرك في الوضع باثبات متحرك ما في الوضع واما انه هل يمكن
ان يكون الشيء يتبدل وضعه وحده ولا يتبدل مكانه فليعلم امكانه من حركة الفلك ثم بين ذلك بما حاصله ان من الفلك
ما لا مكان له عندهم البتة وهو الفلك الاعظم مع ان له هذا التبدل في الوضع ومنه ما له مكان لكنه لا يخرج من مكانه
ولا يتحرك فيه مع ثبوت تبدل الوضع فيه كسائر الافلاك وما قيل من ان الفلك كل جزء منه يتحرك في المكان وكل ما كان
كل جزء منه في المكان متحركا فالكل ايضا يتحرك بجزئه فاولا ان الفلك لا جزء له بالفعل ولو فرضنا له اجزاء فلم تستبدل فيه
امكنتها بل يفارق كل جزء منها جزءا من مكان الكل ان كان الكل له مكان وليس جزء مكان الكل بمكان للجزء فانه لا يحيط به
والمكان يجب ان يكون محيطا بالمتمكن وقد صرحوا في كتبهم ان اجزاء المتصل ليست في مكان الا بالقوة وثانيا انه ليس يلزم
من مفارقة كل جزء مكانه مفارقة كل الاجزاء مكانه لان حكم الكل غير حكم الاجزاء لان حقيقته غير حقيقة الجزء الا ترى ان كل
جزء جزء للكل والكل ليس جزءا لنفسه ثم قال وعندي ان كل من يتامل ما قلناه ثم ينصف سيعتقد يقينا ان الوضع فيه حركة
وبالجملة كلامه يدل على ان القول بالحركة الوضعية لم يكن موجودا في اقوال القدماء ولا ينافي ذلك وجود دعوى كلام الفارابي
حيث قال يحصون المسائل حركات الفلك دورية وضعية فتدبر المسئلة السادسة في وحدة الحركة واختلافها
وتضادها

وتضادها وانقسامها على ما قال ويعرض لها أي للحركة وحدة أي شخصية لما ستعلم خلافا لطائفة من ال[illegible] و
من شايعهم من أصحاب أفلاطون فإنهم منعوا كل المنع أن يكون الحركة توصف بالوحدة بل بالهوية وقالوا لو كيف توصف الحركة بالوحدة
ولا يحصل شيء منها موجودا حاصلا وكيف توصف بالوحدة ولا حركة إلا منقسمة إلى ماض ومستقبل ولا حركة الآن ولهذا
ومثبتوا وحدة الحركة يشترطون أن يكون زمانها واحدا وكيف يكون الحركة واحدة وكل واحد فإنه تام في ما هو به واحد
وكل تام فهو تام الوجود حاصل الأجزاء إن كانت له أجزاء والحركة لا وجود لها قارا مع أن لها أجزاء كذا حكى عنهم الشيخ في الشفاء
ثم قال ونحن في ما سلف قد بينا الحال في وجود الحركة بيانا لا يلتفت معه إلى هذه الشكوك باعتبار وحدة المقدار أي الزمان
والمحل أي المتحرك والقابل أي ما فيه الحركة وهذه الأمور الثلاثة من الأمور الستة التي يتعلق بها الحركة لا بد من وحدة كل
منها بالتشخص حتى يصير الحركة واحدة بالتشخص للقطع بأن حركة زيد اليوم غير حركته أمس وحركة زيد غير حركة عمرو وحركته
من نقطة إلى أخرى بطريق الاستقامة غير حركته منها إليها بطريق الانحناء ويلزم من وحدة هذه الثلاثة بل من وحدة ما فيه
الحركة منها وحدة الاثنين من الثلاثة الباقية أعني ما منه وما إليه اللذين لا بد من وحدتهما أيضا في وحدة الحركة لأنه
ضرورة أن حركة زيد من هذا الموضع وحركته من موضع آخر وكذا حركته إلى نقطة معينة وحركته إلى نقطة أخرى لا يمكن
أن يكون متحدة في ما فيه الحركة ولا يلزم من وحدة كل من هذين وحدة ما فيه الحركة فإن المتحرك من مبدأ واحد قد ينتهي
إلى شيئين والمنتهي إلى شيء واحد قد يتحرك من مبدأين ولا من وحدة مجموعهما وحدته فإنه قد يكون الحركة بينهما بمستقيم
وقد يكون بمنحني ولهذا اكتفوا بوحدة ما فيه من وحدة ما منه وما إليه ولم يعتبروا وحدة الخمسة في وحدة الحركة فإن قلت
ينبغي أن يكتفى بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامهما وحدة المسافة ضرورة أن حركة زيد في زمان معين لا يكون
إلا في مسافة معينة قلت قد فرق الشيخ في ذلك بين الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع فاكتفى في الأول بوحدة الموضوع
والزمان دون الثاني بل اعتبر فيه وحدة ما فيه الحركة أيضا وحاصل الفرق أن الحركة بالمعنى الأول ليس معتبرا في مفهومها
ما فيه الحركة بل هي مستلزمة ومقتضية إياه ووحدة الزمان أيضا تستلزم وتقتضي وحدة ما فيه لا أنها متضمنة لها وفرق
بين التضمن وبين الاستلزام والاقتضاء بخلاف الحركة بالمعنى الثاني فإن ما فيه الحركة معتبر في مفهومها لأنه فلا ينبغي
أن يكتفى في وحدته المعتبرة بالاستلزام فليتدبر وأجيب أيضا بأن هذا إنما يكون عند اتحاد جنس الحركة وإلا فيجوز أن
ينتقل في زمان معين من أين إلى أين ومن وضع إلى وضع ومن مقدار إلى مقدار ومن كيفية إلى كيفية بل ومع اتحاد الجنس
أيضا لا يصح على الإطلاق لجواز النمو والتخلخل والتسود والتسخن في زمان واحد هذا وأما وحدة المحرك فلا عبرة بها
في وحدة الحركة لأن الحركة الواحدة التي لا تكثر فيها بالفعل قد يقع بمؤثرات متعددة كحركة الجسم في المسافة بتلاحق
الجواذب وحركة الماء في المسافة بتلاحق النيران ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على أثر واحد لأن تأثير كل إنما يكون
في أمر آخر هو بمنزلة البعض من الحركة وهذا التبعض والتجزي وإن كان بالفعل من وجه لا يقدح في وحدتها الاتصالية
لأنه من جهة المناسبات لا من حيث الذات قال الشيخ فبالحري أن لا يكون هذه الحركة متكثرة بل يكون واحدة إلا
على جهة المناسبة فإن الشيء المتحد بالاتصال قد يعرض له التكثر على ما قلنا مرارا تارة من جهة التفكيك والقطع بالفعل
وتارة من جهة المناسبات فإن الزمان أيضا ينقسم بالفعل على هذه الجهة وذلك إذا قيس بمبادئ أمور كائنة فيه و
غاياتها فارتسم فيه بحسب تلك آنات فيكون في مسئلتنا أيضا تعرض عند ورود كل محرك آن أو لمن زمانه يعرض في الزمان
بالمناسبة فيعرض من ذلك أن يتكثر الزمان فيعرض من ذلك أن يتكثر الحركة فلا يكون الحركة واحدة الزمان من
هذه الجهة ومن حيث الزمان واحد في ذاته يكون الحركة واحدة في ذاتها وهذا مثل ما يعرض لحركات الفلك

بالقياس

بالقياس الى الشروق والغروب فينقسم الزمان وينقسم الحركة بحسب ذلك انقساما ما لا انقطع الاتصال فانه لا يستبان

بكون كون الصوت المسموع من الوتر المنقور بنقرة واحدة الباقي زمانا ما الذي يبقى فيه هو من هذا القبيل فان هذه

النغمة تستعمل من جزئيات الطبيعيات ومشاهدة لحوالها انها ليست بل تحدث عن وقع المضراب على الوتر بل انما تحدث من وقع

الوتر المدفوع بالمضراب عن وضعه المنصرف عنه اذا رفق المضراب الى صوبه بتصرفه فيقرع ما وجهه يقرع ما ازاحه من

الهواء فيصوّت ثم لا يزال يهتز كذلك فيحدث قرع بعد قرع الى ان يهدأ ويكون تلك القروع مستحفظة له ونه مسموع على

الاتصال ان كان بالحقيقة متصلا كما يسمع لم يكن القطوع من الصغر بحيث لا يحس بينه هذا بيان وحدة الحركة بالشخص

واما وحدتها بالنوع فيعتبر فيها وحدة الواحد من هذه الثلثة اعني ما فيه الحركة مع وحدة الاثنين من الثلثة الباقية

اعني ما منه وما اليه فاذا اتحد المبدأ والمنتهى وما فيه الحركة بالنوع اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك او المحرك

او الزمان لان تعلق الحركة بهذه الثلثة اعني المحرك والمتحرك والزمان بمنزلة عرضياتها واختلاف المعروضات

بالنوع لا يوجب اختلاف العوارض بل باختلاف المتحرك لا يختلف هويتها ايضا كما عرفت بخلاف تعلقها بتلك الثلثة

اعني المبدأ والمنتهى وما فيه الحركة فانها بمنزلة ذاتياتها قال الشيخ في طبيعيات الشفاء قد علمنا ان العرضية لمهيته

الاعراض انما هي من المعاني العارضة اللازمة دون المقومة فاضافات الذوات العرضية الى موضوعاتها المختلفة

امور عارضة لها لا مقومة اياها فاتقويم الفصول واما تكثر الاشخاص فليس يتعلقا بالفصول الذاتية بل العوارض

واما الازمنة فلا يختلف من حيث هي ازمنة بالنوع البتة بل بالتشخص دون النوع لا يوجب البتة مخالفة فصلية

متنوعة فهي الحركة يختلف نوعها باختلاف الامور التي يقوم مهية الحركة وهي ما فيه وايضا ما منه وما اليه فاذا

اختلف نوع واحد من هذه اختلف الحركة في النوع فانه اذا اختلف ما فيه واتفقا ما منه وما اليه اختلف نوع الحركة

مثل ان يكون احدى الحركتين من مبدأ الى منتهى على الاستقامة والاخرى منه اليه على الاستدارة وكذا اذا اتفق

ما فيه واختلف ما منه وما اليه مثل الصاعد والهابط فيجب انه اذا اختلف شيء من هذه في النوع في نفسه او في

شرائط واحوال داخلة في تعلق الحركة بها كانت الحركة غير واحدة في النوع انتهى والى هذا اشار بقوله واختلاف

المتقابلين اي ما منه وما اليه والمنتهى اليه اي ما فيه يعني اختلاف كل واحد من هذه الثلثة يقتضي الاختلاف

اي اختلاف الحركة بالمهية كما عرفت فاتحاد جميعها يقتضي اتحاد الحركة بالمهية والنوع ثم قال الشيخ لكنه قد يشكل في

انه هل الحركة المكانية المستديرة يخالف المستقيمة في النوع اوليها لغيرها بعرض فانه يشبه ان يظن ان الاستقامة والانحناء

من الامور التي يعرض للخط لا من الامور التي هي فصول ويجنو الى الظن ان الخط الواحد يصلح ان يكون للاستقامة والا

واذا كان كذلك فكيف يكون نوع الخطوط المستقيمة مخالفا لنوع الخطوط المنحنية وكيف يخالف الحركة على المستقيم الحركة

على المستديرة بالنوع وكذلك يشكل الحال في امر الصاعد والهابط ويشبه ان يظن ان الصاعد لا يخالف الهابط في النوع

في المبدأ والمنتهى من حيث هما طرفان للبعد بل من حيث هما جهتان احدهما الى علو والاخرى الى سفل والحركة لا تتعلق

بالمبدأ والمنتهى لا من حيث هما طرفا مسافة واما من حيث عرض ان كان لاحد طرفي المسافة في جهة والاخرى في الاخرى

فلا يتعلق به الحركة فان الحركة هي حركة اذا ابتدأت في هذا البعد من مبدأه الى منتهاه ولو لم يكن المبدأ بحيث يكون نحو علو

وهو ان يلي السماء والمنتهى بحيث يكون سفلا وهو ان يلي الارض فاذا كان الامر كذلك كان هذا من الاعراض اللازمة

للحركة لا من الامور الداخلة في مهيتها فلم يكن الاختلاف بها اختلافا في نوعها كالاختلاف الذي بين الحركات

في ان يكون طبيعية او قسرية فانه ايضا اختلاف في امور خارجة عن مهية الحركة وان كانت لازمة فهذا هو الشكو

الا يمكن

التي يمكن ان ينظر في هذا الباب فهذا ملخص كلام الشيخ ثم قال فيجب ان نحلها فنقول ان الخط المستقيم والمستدير لا يمتنع
ان يستحيل احدهما الى الاخر في الوجود وذلك لان هوية الخط في الوجود ان يكون طرف السطح وهوية السطح ان
يكون طرف الجسم فما لم يعرض للجسم والعرض هيئة لم يعرض للسطح فلم يعرض للخط البتة والجسم اذا كان يابسا لم يقبل التحنية
واذا كان رطبا مثل الخشبة ان يكون اتصال الحد به ينفرق او يكون اتصال الحد به يبتدئ التغير يا لعكس فان فرق
اتصال الحد به فقد انقسم الخط خطوطا وان امتد فقد بطل ايضا ذلك الخط بعينه وحدث خط اخر فان الخط الواحد لا يصير
اطول مما هو بالمد فاذن كان هذان الخطان يستحيل انتقال احدهما الى طبيعة الاخر ولا في الوهم ايضا فان الوهم ان جعل
ذلك مفردا للحظ عن السطح جعل الخط ذا جهتين وجانبين لا في امتداده فلم ياخذه طرف سطح فان ذا الجهتين سطح لا طول
الذي هو خط فيكون الوهم قد اخذ غير الخط بل اخذ جسما دقيقا فتخيله خطا فالذي ظن ان ثمة موضوعا واحدا بعينه موضوع للامرين
فقد ظن باطلا واشخاص النوع الواحد من الاعراض يختلف بموضوعاتها وباعراض تقارنها وهذا على قسمين وذلك لانه
اما ان لا يكون تلك الاعراض تلحقها لحوقا اوليا كالكتابة يجتمع مع موسيقى واما ان يكون تلحقها لحوقا اوليا كالبياض
يجتمع مع السطح ومغايرة الخط المستقيم للمستدير ليس لاجل كثرة الموضوع فقط فان هذه المغايرة موجودة بين مستقيمين
وبين مستديرين وليس لعرضين اخرين كيف اتفق فان الاستقامة والاستدارة تلحقان طبيعة الخط بلا اولا فلذلك يمكن
ان يكونا اما فصولا واما اعراضا اولية فان كانت فصولا فقد نوعتا وان كانتا اعراضا اولية والاعراض الاولية
ان كانت لازمة لطبيعة المعروض له استوى فيه اشخاص النوع وان كانت تعرض في حال دون غير لزوم فتعرض لانفعال يلحق
المادة لا يبعد توهم زوال العرض المعروض له اولا وجوده له فلا يبعد توهم زوال العارض التابع له فيوجد ان يكون المعروض
له يوجد ولا يخالف الاخر بهذا العارض الاول التابع للانفعال على ذلك الحال في الخط المستقيم والمستدير فانه
ان لم يكن المادة في كل منهما على هذه الصفة التي بها صار خطا مستقيما او مستديرا لم يكن نفس ذلك الخط موجودا فليس
اذن الخلاف بينهما بعارض غير اولي او بعارض اولي غير لازم فاذن الاستقامة والاستدارة متعاندتان تعاند الفصول
او لواحق الفصول اللازمة التي يليق تعاندهما على الخلاف الاشياء في النوع ولان الحركة في نوع السواد غير الحركة في نوع
البياض لاختلاف ماهية الحركة فكذلك المستقيمة والمستديرة ويسقط من نصوص هذا القانون قول من ظن ان في طبائع الامور
التي تتضاد الان فيها شيئا يتغير فانه ان كان الموضوع الاول للتغير في التغير هو الجسم نفسه واجتمعا في كونه حلو
طيبا متشابهين وان كان موضوعهما سطحا متفرقين يمنع ان يجعل المتغير منهما التغير والطبيعة منهما التغير على ما
او صحة ظلمة متشابهين اذ ليس موضوعهما ذلك يقبل ان يتعاقبهما ولا موضوع اخر البتة على ما بيناه ثم قال ولما اشكل
الموجود من حال الصاعد والهابط فنحققه مبتدئين ومستقلين عن قريب اما وحدتها بالجنس فغير وجهها كون الانواع المختلفة
منها داخلة في جنس واحد قريب وصيد لحركة النفس مع حركة البرد او مع حركة السواد وبطلانها مع حركة النمو وبالجملة
المعتبر فيها هو جنس العشر في الوحدة النوعية فهو وحدة ماهية الحركة فالحركة في الكيف مع الحركة في الكم والاين والوضع
اجناس مختلفة وحركة النمو والذبول والتخلخل والتكاثف جنس واحد وكذا في الكيف وغيره وصحح الامام الرازي بان
اتحاد حركات المقولة الواحدة اتحاد في الجنس العالي ثم بيننا ذلك على ترتيب اجناس المقولة مثلا الحركة في الكيف جنس
عال وتحته الحركة في الكيفية المحسوسة وتحتها الحركة في الالوان وعلى هذا القياس والى هذا اشار الشيخ هنا بيانا ما به يختلف
الحركة نوعا على ما نقلنا بهذه العبارة فان كانت كلها مكانية او كلها كيفية او كمية كانت واحدة بالجنس الاعلى وان تنفذ
في جنس اسفل كما في اللونية كانت واحدة بالجنس الاسفل وفيها بحث وهو ان هذه انما يتجه اذا لم يكن الحركة اجناسا

لما تحته بل يكون مقوليتها على الاربع بالاشتراك اللفظي على ما زعمه بعضهم او على سبيل التشكيك على ما زعمه احرون
والمحقق خلاف هذين وقد ابطلهما الشيخ في طبيعيات الشفاء في فصل نسبة الحركة الى المقولات ولخا ر كون الحركة نفس
مقولة ان ينفصل لئلا يلزم زيادة المقولات على العشر على ما هو المقرر عندهم وان كان هو قد صرح بانه ليس ممن يتشدد
في حفظ كون المقولات منحصرة في العشرة فليتدبر ولعل لذلك لم يتعرض المص لاختلاف الحركة واتحادها بالجنس وتضاد
الاولين اي المتقابلين وهما المبدأ والمنتهى التضاد اي يقتضي تضاد الحركة قال الشيخ ما ملخصه ان الحركة قد تتضاد فان
التسود موافق للتبيض في الموضوع ولكنه مقابل له يستحيل اجتماعه معه وهو معنى وجودي كالتبيض وليس احدهما مقولا في الجنس ويشاركه
بالقياس الى الاخر وبينهما غاية الخلاف وهذه هي الامور التي بها يصير الشيء ضدا للشيء فالتسود ضد للتبيض كما ان السواد
ضد للبياض وكذا في مقولة الكم ايضا فان النمو ضد للذبول فان الصغير والكبير وان كانا متضايفين لكن الصغير والكبير
اللذين هما بجسب النوع ليسا الان على الاطلاق لا بالقياس لكونهما محدودين في الطبع على ان في النمو والذبول اعتبارا
اخر فيوع عن ذلك فان الحركة الى الزيادة ليست حركة الى الزيادة بالقياس الى الحركة الى النقصان وان كانت الزيادة انما هي
زيادة بالقياس الى النقصان وكذا الحال في التخلخل والتكاثف ثم انه ليس كون الحركة متضادة لاجل ان محركيهما متضادان
فان النار اذا عرض لها حركة بالقسر الى سفل وشاكل الحجر في ذلك كان نوعا الحركتين غير مختلفين في ذاتيهما بل انما يختلفان
بالقسر والطبع وهما لا يجعلان الشيء مختلفا فان الحرارة التي تحدث في جسم بالقسر والتي تثور بالطبع حرارة متفقة النوع
والتاثير وكذا سائر الامور المختلفة بالقسر والطبع وبمثل ذلك يعلم ان تضادهما ليس ايضا لاجل تضاد الحاملين والمحركين
ولا ايضا لاجل الزمان لان الزمان لا يتضاد طبعا ولا ايضا لاجل ما فيه الحركة فان الذي فيه الحركة قد يكون متفقا والحركات
متضادة فان الطريق من البياض الى السواد ومن الزيادة الى النقصان هو بعينه الطريق من السواد الى البياض ومن النقصان الى
الزيادة وبالجملة هي المتوسطات باعيانها كما ان المسافة في الصعود هي المسافة في النزول لعل هذه المتوسطات لا اضداد
لها لانها متوسطة فكيف يكون هي التي لتضادها يصير الحركات متضادة فلم يبق الا الامور التي اليها وعنها فانها اذا
كانت متضادة كالسواد والبياض كانت الحركات متضادة ولا كيف اتفق فان الحركة من السواد ليست بضد للحركة الى السواد
لاجل انه حركة من السواد فقط بل لاجل ما يلزمه ان يكون مع ذلك حركة الى البياض كما يلزم كونها حركة الى السواد كونها
حركة من البياض فان الانتقال الى السواد لا يكون الا من البياض فاما من الاشقاف والى الاشقاف فذلك ليس بحركة
بل يقع دفعة ولو كانت الحركة من السواد قد يتوجه لا الى البياض لم يكن هاتان الحركتان متضادتين كما انه يجوز ان يتحرك
الشيء من اليمين لا الى اليسار بل الى فوق فالحركات المتضادة هي التي تتقابل اطرافها وهذا يتصور على وجهين بل حصرها
الى وجوه ثلثة احدها ان يكون اطرافها متقابلة بالتضاد الحقيقي في ذواتها مثل السواد والبياض ومثل اكبر حجم في طبيعة
الشيء واصغر حجم في طبيعة ذلك والثاني ان يكون اطرافها لا تتقابل في ذواتها وهيئاتها بل تتقابل من جهتين احديهما
ما بالقياس الى الحركة والثانية بالقياس الى امور خارجة عن الحركة مثل ان طرفي المسافة المتصلة بين السماء والارض وهما
مثلا نقطتان او مكانان وطبائع النقطتين في المكانين لا يتضاد ولا يتقابل تقابل السواد والبياض بل يتقابل بامر خارج
اما غير متعلق بالنسبة الى الحركة مثل ان يكون احد الطرفين في غاية القرب من الفلك والاخر في غاية البعد منه ويكون
احدهما لزم ان كان علوا والاخر لزم ان كان سفلا واما متعلق بالنسبة الى الحركة مثل ان يكون احد الطرفين عرض
له ان يكون مبدأ الحركة واحدة والاخر عرض له انه منتهى لتلك الحركة فبقياس كل واحد منهما الى الحركة مقابل لقياس الاخر كما يتهما
الى الحركة فبقياس المضاف بعد المبدأ مبدأ لذي المبدأ والمنتهى لذي المنتهى وكذا بالعكس في الامرين فليس مقابلتهما

بين المبدأ والمنتهى هذه المقابلة فان المبدأ لا يقابل المنتهى بانه مقول بالقياس اليه فانه ليس يلزم اذا كان للحركة مبدأ ما ان
يفهم من هذا ان لها منتهى عسى ان كان ولا هو فيعلم بالمبدأ ووسط والامر في المنتهى ايضا كذلك والمضافان ايهما علم لزم العلم
بالاخر فليس اذن المسافة متصورة بالهيئة بالقياس الى منتهاها فليس بينهما تقابل المضاف وبينهما لا محالة اعني اذا كانا في المستقيمة

تقابل ما

اذ يستحيل ان يكون المبدأ والمنتهى مجتمعين في شيء واحد بالقياس اليه مبدأ ومنتهى اجتماعا في زمان واحد وليس احدهما
عدما للاخر ولا وجه من وجوه التقابل الا تقابل التضاد واما في غير المستقيم فلا يبعد ان يكون شيء واحد مبدأ ومنتهى
للحركة التي ليست على الاستقامة فلا يكون بين المبدأ والمنتهى هناك تضاد ثم انه ليس يقع الشك في انهما اذا تضادا وان تلك الاطراف
لما لم يتقابل لذواتها بل لعارض لم يكن متضادة فاذا لم يكن متضادة حقيقية لم يجعل الحركات متضادة حقيقة فنقول ليس اذا
كان الشيء متعلقا بشيء ويكون بذلك الشيء ليس بعرض له التضاد في جوهره بل لعرض يعرض له يجب ان يكون التضاد في المتعلق
من ذلك الشيء تضادا بالعرض لانه يجوز ان يكون هذا الذي هو عارض للمتعلق به امرا داخلا في جوهر المتعلق فان الشكل بالطبع
امر غير ذاتي للشمع وذاتي للشكل الذي في الشمع وهو مما يتعلق بالشمع ويتقوم به وكذلك الجسم الحار والجسم البارد متضادان
لعرضيهما وضداهما وهما الاسخان والتبريد يتضادان لهذه الصورة فان الحركة ليست تتعلق بطرف المسافة من حيث هو طرف
فقط حتى كان اذا عرض للطرف فيها عارض كان غير داخل في تقوم الحركة او لا يجب دخوله كلا بل انما يتعلق الحركة بالطرف من
حيث هو مبدأ او منتهى فان كل حركة بجوهرها تتضمن التأخر والتقدم لان الحركة جوهرها مفارقة وقصد نحو مرتبة
الحركة يتضمن المبدأ والمنتهى اما بالفعل واما بالقوة القريبة من الفعل التي اشرنا اليها فالاطراف التي للمسافة انما يتعلق
بها الحركة من حيث هي مبدأ ومنتهى وهي من حيث هي مبدأ ومنتهى متقابلة فهي من حيث هي متقابلة مقومة للحركة وان كانت
ليست مقومة بذوات تلك الاطراف فهو كانها من ضد الى ضد والضدان ذاتيان لها وليسا ذاتيين للموضوع الذي
هو الطرف واذ قد بينا هذه الاصول فلنبين ان الحركة المستديرة لا تضاد المستقيمة فنقول ان كان بينهما تضاد فاما
ان يكون ذلك التضاد لاجل الاستدارة والاستقامة فيلزم ان يكون الاستقامة والاستدارة متضادتين لان الشيء
الذي به الاختلاف في الاضداد المتفقة في الجنس متضاد لكن الاستقامة والاستدارة ليس موضوعهما القريب واحدا ولا
شيء من الموضوعات يجوز ان يستحيل من الاستدارة الى الاستقامة الا جسما على ما بيناه في ما مر فهما ليسا ضدين فليسا
بسبب تضاد الحركات بل ليس ما في الحركة هو السبب لتضاد الحركات فبقي ان يكون تضادهما للاطراف لكن لو كان بينهما تضاد
بسبب الاطراف لكانت الحركة الواحدة بعينها يضادها حركات لا نهاية لها مختلفة لانه يمكن ان يكون الخط المستقيم المعين
المشار اليه الذي عليه هذه الحركة المستقيمة وترا لقسي غير متشابهة لا نهاية لها بالقوة لكن ضد الواحد واحد وهو الذي
في غاية البعد عنه ويمكن ان يتبين بهذا ايضا ان صورة الاستقامة والاستدارة لا تتضادان تضادا جنسيا الا انه ان كان مطلق
الاستقامة مضاد المطلق الاستدارة كان ايضا هذا المستقيم يضاد هذا المستدير بعينه انه لا يجوز ان يكون هذا الواحد
يقابله الا واحد بعينه لان ما هو ابعد عن هذا الواحد في طبيعة الخلاف فهو واحد فان كان لا يمكن الاصل وهذا الشخص
لما لم يكن متكثرا بالعدد لم يجز ان يكون ضده معنى عاما متكثرا فيسقط بهذا قول من قال ان هذه الحركات القوسية الكثيرة
يجوز ان تكون مضادة للمستقيمة الواحدة فان كان ضد الواحد واحدا فهذه الكثرة هي من حيث هي مستديرة كشيء
واحد فان هذا القول خطأ لان ضد الواحد بالعموم واحد بالعموم متكثر بالشخص لا محالة فليس ضد جميع المستديرات المتفقة
في معنى الاستدارة هذا المستقيم الواحد بالشخص بل الاولى ان يكون المستديرات ليست كاشخاص نوع واحد بل كل واحد
منها قوس من دائرة اخرى افضلها واولاها انعطاف وانتطابا غير ولا يبعد ان يكون الدوائر المتفقة بالنوع هي

التي تكثر

من جهة القياس الى الحركة وذلك انما يتحقق حيث يكون المبدأ والمنتهى ...

الذي يكثر بالعدد ولا يختلف في الاحد بدلها فلا يبعد ان يختلف نوعا القوسين اللذين لا ينطبق احدهما على الآخر وان اتفقا من حيث انهما مستديران مختلف بان يكون تلك القسي المختلفة كلها مضادة لشخص واحد فقد اتضح ان الحركة المستقيمة لا تضاد المستديرة ولو ان نعلم ان المستديرات التي على القسي لا تتضاد لانه يجوز ان يتفق في اطراف مشتركة فيتم بلا نهاية فاما الحركة من طرف قوس الى طرف آخر لليتي بالعكس والقوس واحدة بينهما فلا يكون مضادة لها ايضا فعلم ذلك اذا علمت ان الحركة المستديرة الوضعية التامة الدورية لا ضد لها بوجه لانه لا اطراف لها بالفعل وانما فرض لها طرف يكون منجزو وضع معين الى الفعل بذلك الفرض لجمع فيه ان كان مبدأ ومنتهى لكن لم يكن المبدأ والمنتهى ضدين لاجل المبدائية والمنتهائية بل لاجل انهما على ما يرهو ومنتهى حركة بصفة لا يكون مبدأ ها وهو بعينه منتهاها في استمرارها حتى يصح التعاند بين المبدأ والمنتهى من جهة القياس الى الحركة وذلك انما يتفق حيث يكون المبدأ والمنتهى بحركة مستقيمة يكون الاستمرار فيها لا يجعل المبدأ منتهى ولا المنتهى مبدأ فذلك هو الذي لا يجتمع واذا كان كذلك فقد عرفت ان الحركتين اللتين على القوس الواحدة لا يتضادان لان الحركة على تلك القوس لا يعرض لها من حيث هي حركة قوسية ان يكون مبدأها غير منتهاها بل نهاية ذاتية بل لعرض ذلك لقطع بفرض ووقوف ولولا ذلك لصح لها التوجه المستمر الى المبدأ بعينه وهي حركة متصلة واحدة لا رجوع فيها انتهى كلام الشفاء ملخصا فقد صرح بان تضاد الطرفين يكون على ثلثة اقسام الاول ان يكون لذات الطرفين كالسواد والبياض الثاني ان يكون لوصف غير متعلق بالحركة ككون الطرفين في غاية القرب من الفلك او غاية البعد عنه الثالث ان يكون لوصف متعلق بالحركة كالمبدئية والمنتهائية وان كل واحد منها موجب لتضاد الحركة بالذات وقد غفل عن القسم الثالث كثير من المتاخرين فاستشكل عليهم الامر بلزوم ان لا يتحقق التضاد في الحركات الا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز اذ فيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبر في التضاد من غاية التباعد وكون ضد الواحد واحدا مع تصريح القوم بان حركتي الحجر علوا وسفلا بالقسر والطبع متضادتان واجاب في شرح المقاصد بان تضاد الحركة لتضاد ما منه واليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة ح بل من حيث التوجه فيتغاير الجهة وجهتا العلو والسفل متميزتان بالطبع مختلفتان بالنوع متضادتان لعارض لازم هو غاية القرب من المحيط والبعد عنه بخلاف سائر الجهات وانت خبير بان ذلك انما يجري في الحركة الصاعدة والهابطة والتحقيق تحقق التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع عنها الى الاولى فالوجه هو الرجوع الى وصف كون المبدئية والمنتهائية نمطا موجبا لتضاد الحركة كما هو مقتضى القسم الثالث والعجب انه في شرح المقاصد نسب اعتبار وصف المبدئية والمنتهائية في تضاد الحركة الى الامام الرازي والاعجب ان الامام الرازي مع اعتباره وصف المبدئية والمنتهائية في تضاد الحركة وجه في المباحث المشرقية حكم الشيخ في فن السماء والعالم من طبيعيات الشفاء بنفي التضاد بين حركتي الماء بالطبع من فوق الهواء ومن تحت الارض بان الضدين يجب ان يكون بينهما غاية التباعد ولم يوجد ذلك في هاتين الحركتين لان البعد بين حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد بين صعود الماء من المركز وهبوطه عن المحيط مع تعليل الشيخ ذلك الحكم بان مبدأ الحركتين يتوجهان الى طرف واحد ونهاية واحدة فالحق ان غاية الخلاف المعتبرة في التضاد متحققة في كل حركة على خط مستقيم من احد طرفيه الى الآخر مع الرجوع عنه الى الاول سواء كان الخط قصيرا او طويلا وسواء كان موضوعا بين جهتي العلو والسفل او غيرهما وهذا غير متحقق في الحركتين المذكورتين واما ما اورده شارح المواقف على اعتبار وصف المبدئية والمنتهائية في تضاد الحركة بان ثبوت هذين العارضين لذلك الطرفين متأخر عن وجود الحركة فلا يكون تضادهما علة لتضادها بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيا

لتضادهما مندفع بما مرّ في كلام الشيخ من ان الاطراف من حيث هي متقابلة هي مقومة للحركة فكيف يجوز الحكم بتاخر
العارضين اللذين هما مناط التقابل بين الاطراف عن وجود الحركة ثم انهم ادّعوا من عدم تحقق التضاد في ما شوق
الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز بناء على اعتبار غاية التباعد في التضاد يستدعي عدم تحقق
التضاد في الصعود والهبوط المذكورين ايضا الا اذا كان المراد من غاية التباعد ما هو المتحقق على ما اشرنا اليه سابقا
والظاهر كون المراد ما هو المتصور كما يدل عليه كلام الشيخ فيما نقلنا وعلى هذا يندفع ما اورد في شرح المقاصد
على ما ذكروا في نفي التضاد بين المستقيمة والمنحنية من ان بين كل نقطتين قسيا غير متناهية والعظمى اشد انحناء فاشد
بعدا عن الوتر وهو ان القوس التي تماس محدب الفلك المحيط في غاية الخلاف فالحركة عليها ينبغي ان يكون ضد الحركة المستقيمة
كيف والحكم بعدم تناهي تلك القسي صريح في كون المراد ما هو غاية الخلاف المتصور لا المتحقق ومحدب المحيط انما هو
غاية التباعد المتحقق هذا ومما صرح به الشيخ في كلامه المنقول هو نفي التضاد بين الحركة من احد طرفي القوس الى
الاخر مع الرجوع عنه الى الاول لعدم وحدة القوس لعدم كون مبدأيهما ومنتهييهما متغايرة بالذات وهو ايضا ما خلا
مذكور في كتب المتاخرين والمقام موضع للتامل الصادق ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام اي في
انقسام الحركة اما المتقابلان اعني المبدأ والمنتهى فظاهر عدم مدخليتهما في انقسام الحركة واما الفاعل اعني المحرك
فان كان بسيطا غير منقسم او منقسما ليس لجزئه اثر هو جزء اثر الكل كعدة يحركون ثقيلا لا يقدر واحد منهم على تحريكه
اصلا فظاهر ايضا عدم مدخليته في انقسام الحركة وان كان لكل جزء منه اثر هو جزء اثر الكل كعدة يحركون ثقيلا لا يقدر
كل واحد منهم على تحريكه في الجملة فاما ان يكون تلك العدة مجتمعين على التحريك كاثنين يحركان خشبة يرفع احدهما
احد رأسيها والاخر الاخر فقد يتوهم ان حركة هذه الخشبة تنقسم بحركتي الرأسين بسبب تعدد المحركين لكنها ليست كذلك
بل انقسامها انما هو بسبب انقسام الخشبة الى رأسين الا ترى ان محركها لو لم يكن متعددا لكان هذا الانقسام
بحاله كان يكون واحد يقدر على تحريك الخشبة برأسيها وحده واما ان يكونوا متعاقبين كان يكون واحد منهم يحركه تماما
في بعض مسافته ثم يلحقه الاخر منهم فيحركه في زمان اخر بعضا اخر من المسافة فهذا الانقسام ايضا انما هو بسبب انقسام
الزمان والمسافة فانه بحاله لو فرضنا المحرك واحدا بعينه في جميع المسافة واذا لم يكن للمتقابلين والمحرك مدخل
في انقسام الحركة فانقسامها انما يكون بانقسام الزمان وما فيه الحركة لانطباقها عليهما وكذا بانقسام المتحرك
لكونها حالة فيه حلول السريان كما عرفت في انقسام حركة الخشبة بحسب انقسام الخشبة المسئلة الثالثة في السرعة
والبطوء وتعرضهما اي الحركة كيفية تشتد اي تلك الكيفية تارة فتكون الحركة بسبب اشتداد تلك الكيفية سريعة والسرعة
هي كون الحركة بحيث تقطع مسافة مساوية لمسافة حركة اخرى في زمان اقصر من زمان قطع تلك الاخرى او مسافة
اطول من مسافة حركة اخرى في زمان مساو لزمان قطع تلك الاخرى وبالجملة اذا فرض تساوي الحركتين في المسافة
كانت السريعة ما مسافته اكثر فهذان الوصفان لازمان مساويان للسرعة يصلح كل منهما لان يعرف السرعة به والمراد
من المسافة ههنا هو امتداد ما فيه الحركة سواء كان اينا او مقداريا او كيفيا او وضعا وان كان المتبادر
من لفظ المسافة عند الاطلاق هو امتداد الاين وتضعف اي تلك الكيفية اخرى فتكون اي الحركة بسبب تضعف
تلك الكيفية بطيئة وهو بعكس السريعة فالبطوء كون الحركة بحيث تقطع المسافة المساوية في الزمان الاطول
او المسافة الاقصر في الزمان المساوي ولا يختلفهما اي بسبب السرعة والبطوء الماهية اي ماهية الحركة لكونهما
مما يشتد ويضعف فان المسافة الواحدة يمكن قطعها بحركات تختلف في السرعة والبطوء فلو اختلفتهما

كانت السريعة في زمان اقل واذا فرضنا وقطع او الزمان

الماهية لكانا

المهية لكانا فصليين ولا شيء من الفصول يقبل الشدة والضعف قال الشيخ واما السرعة والبطوء فلا يختلف بهما الحركات
البتة اختلافا بالنوع وكيف وهما يعرضان لكل صنف من الحركات وهما انما يقبلان الاشد والاضعف والفصل لا يقبلهما بل يقبله
الحركة الواحدة بالاتصال يتدرج من سرعة الى بطوء فهما من الامور التي تكون للحركة بالاضافة الى حركة لا من الامور التي تكون
لها في ذاتها انتهى قال شارح المقاصد لا خفاء في ان كلا من السرعة والبطوء يقبل الشدة والضعف لكن يصح ان يقال ليس الاخذ منهما
بتحقق حركة سريعة لا حظ لها من البطوء وبطيئة لا حظ لها من السرعة ام لا بل كل حركة تحظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطا
ومن البطوء بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد والاشبه باصولهم هو الثاني لان الحركة لا تكون بدون زمان ومسافة وكل
منهما ينقسم لا الى نهاية فكل حركة تفرض فهي بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى
ما يقطع في ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة لكن ميل الامام الى الاول متمسكا بانهما لو لم ينتهيا الى الحد لما كان
بينهما غاية الخلاف فلم يتحقق التضاد فلم يتصور الشدة والضعف لكونه انتقال الامر من ضد الى ضد وضعفه ظاهر وقد يتمسك
بان انقسام الزمان والمسافة قد ينتهي الى ما لا يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا للقسمة بحسب الفرض وح يتحقق بحسب
ذلك الزمان سرعة بلا بطوء وبحسب تلك المسافة بطوء بلا سرعة وهو ايضا ضعيف لان تلك السريعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع
تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان نعم لما كانت الابعاد متناهية فقطع اطول مسافة في اقصر زمان ربما يخلو عن البطوء واما
كون حركة الفلك الاعظم اسرع الحركات فانما هو بالنسبة الى ما في الوجود دون ما في الامكان اذ لا يمتنع ان يقع في
اقل من ذلك القدر من الزمان انتهى كلام شرح المقاصد وسبب البطوء على ما هو راي الحكماء الممانعة الخارجية كقوام ما في
المسافة للحركات الطبيعية والارادية والقسرية كنزول الحجر وحركة السهم والانسان في الماء بالقياس اليهما في الهواء او الداخلية
كثقل الجسم المتحرك في القسرية والارادية كما في الحجر المرمي الى فوق وصعود الانسان الجبل دون الطبيعية لامتناع ان
يقتضي الطبيعة شيئا وما يمانعه وقد يكون السبب في بطوء الحركة القسرية والارادية نفس الارادة كما في رمي الحجر وحركة
السيد كل منهما برفق لا تخلل السكنات على ما هو راي المتكلمين ولا خفاء بالاختلاف في سببية الامور المذكورة في الجملة
لكن عند الفلاسفة من جهة انها تصير سببا لضعف الميل الذي هو العلة القريبة للحركة فيضعف بسببه معلوله وعند
المتكلمين من جهة انها يكثر تخلل السكنات التي لا يخلو الحركة عن تخللها عندهم فتختلف بحسب قلتها وكثرتها في السرعة والبطوء
والحق هو راي الفلاسفة كما اشار بقوله والامام احتج بان التضعيف بالمقابل اي بمقابل تلك السكنات على الحركات وتقريره
انه لو كان البطوء بسبب تخلل السكنات لزم ان لا يقع الاحساس بشيء من الحركات التي تشاهد في عالم العناصر كعدو الفرس وطيران
الطائر ومرور السهم وغيرها لتخلل السكنات التي هي اضعاف آلافها لان تلك الحركات لا تقطع في اليوم بليلته الا
بعض وجه الارض وجميع الارض بالنسبة الى الفلك الاعظم الذي يتم في تلك المدة دورة تامة ليس له قدر محسوس فيلزم ان يتخلل
حركة الفرس مثلا سكنات بقدر زيادة حركة الفلك الاعظم عليها ويكون حركتها مغمورة لا تحس بها اصلا فيرى الفرس ساكنا
على الدوام او يحس بها في زمان اقل من زمان السكنات بتلك النسبة فيرى ساكنا اضعاف الاوقات التي يرى متحركا لان السكون
وان كان عدميا عندهم لكن لا خفاء في كونه محسوسا فان الجسم قد يرى ساكنا كما قد يرى متحركا ويفرق الحس بين الحالين وقد
يستدل ايضا بانه لو كان البطوء لتخلل السكنات لامتنع تلازم حركتين مع اتحاد الزمان واختلاف المسافة لان الحركة التي
في المسافة الاقصر يكون ابطا ضرورة اتحاد الزمان فيكون تخلل السكنات فيها اكثر فيصدق انه قد لا يتحرك الثاني عند
تحرك الاول فلا يصدق انه كلما تحرك الثاني تحرك الاول وبالعكس على ما هو معنى التلازم هف لكن التلازم بط لتحقق
التلازم مع تفاوت المسافة في صور كثيرة كحركة الشمس مع حركة اظلال الاشخاص وكحركة طوق الرحى اعني الدائرة

العظيمة والصغيرة وبان في الحركة البطيئة علة الحركة موجودة بشرائطها والموانع مرتفعة والا امتنعت الحركة فلو وقع
في اثناء ذلك سكون لزم تخلف المعلول عن العلة التامة والمتكلمون اجابوا عن الجميع اما عن الاول فبان تخلل السكنات بين الحركات
وامتزاجها بها ليس بحيث يظهر في الحس بين ازمنتها بل صار ثابتة لهما شيء واحد الا ان الحركات لكونها وجودية تظهر على الحس فيحس بها
فيشتبه السكنات فتغلبها وان كانت السكنات في غاية الكثرة فترى الفرس متحركا على الدوام واما عن الثاني فبانا لا نسلم
تلازم الحركتين بمعنى امتناع الانفكاك عقلا وانما هو عادي يجوز انفكاكه بان يتحرك الشمس مع سكون الظل غاية ما في
انه يلزم انفكاك اجزاء الرحى وممتنع ذلك وهو ملتزم واما عن الثالث فبان المؤثر في الحركات بل في جميع الممكنات هو
الفاعل المختار فله ان يوجد الحركة في زمان والسكون في آخر غاية الامر ان جميع الحركات تكون حينئذ قسرية بمعنى كونها بايجاد
الغير قال شارح المقاصد ولا يخفى على المنصف قوة الادلة وضعف الاجوبة **المسئلة التاسعة** في ان بين كل
حركتين مستقيمتين سكونا كما هو راي ارسطو واتباعه والجبائي من المعتزلة خلافا لافلاطون واكثر المعتزلة كذا في شرح
المواقف وقال الشيخ في طبيعيات الشفاء انه لحري بنا ان نعلم ان اي الحركات تتصل باي الحركات واتهما لا تتصل فنقول
اما المختلفة الاجناس فلا شك انها اذا تعاقبت على موضوع واحد لم يكن على انها حركة واحدة بالاتصال واما المتفقة
الاجناس كاستحالة الى سواد ونقلة ونقلة فيخلق بنا ان نحقق الامر في ذلك فانه مما يعظم فيه الشك في انه هل يتصل
حركة الحجر الصاعد بحركته النازلة والحركة على قوس بالحركة على وترها وبالجملة هل يتصل الحركتان اللتان يعرض لكل
واحدة منهما شيء عنه واليه الحركة فيكون لاحديهما غاية وللاخرى مبدأ كنقطة هي طرف مسافة او كيفية هي غاية
حركة اليها او مقدار او غير ذلك فان في هذا تشاجرا واهل الاتصال قوم لم يجوزوا واوجبوا ان يكون بين امثال
هذه الحركات سكون وللمجوزين حجج وللمانعين حجج فمن حجج المجوزين قولهم ارايتم حجر الرحى يرمى الى فوق او نزل الى اسفل ولقيا
في مسيره حصاة صغيرة حين تماسه أتسكن الحصاة ام لا فاخذت في جهة حركتها او يتصل الحركتان معا فاسكنت حجر
من ذلك ان يكون الرحى يحبسها حصاة واحدة وهذا شنيع واذا اتصلت فقد بطل مذهب من يمنع ذلك وقالوا ان ذلك السكون
شيء ان يحصل من غير سبب فاما ان يكون عدميا او وجوديا فان كان السبب عدميا وهو عدم سبب الحركة فيجب ان لا يكون في ذلك الجسم
المرمي الى فوق مثلا مبدأ حركة الى اسفل فيجب ان لا يتحرك الى اسفل الا ان يغيره شيء وليس الامر كذلك وان كان وجوديا
فهو شيء مانع عن حركة اما قسري او طبيعي او ارادي وليس شيء من ذلك وقالوا ايضا لا يمتنع ان يكون شيء يماس شيئا معينا
في آن ثم يفارقه فيكون يبقى مماسا له زمانا ساكنا فلا يصح ما هو عمدة احتجاج المثبتين فانهم يعلمون بانه لا يجوز ان
يقع في آن واحد مماسة ثم مفارقة وهذا مثل كرة مركبة على دولاب او فانها اذا فرض فوقها سطح بسيط بحيث تلقاه
عند الصعود ثم يفارقه فانها تماس ذلك السطح بنقطة ولا يبقى مماسة بعد ذلك زمانا هكذا في الشفاء وانت خبير بان
هذا الاخير ليس في صورة حجة بل هو في صورة منع للمانعين وسند مع انه يصلح ان يعد من حجج المجوزين وسميناه حجة اولا ويمكن
براهينهم حيث يجيب عنها كما يأتي فلعل تقريره انه اذا فرض الكرة المذكورة على الوضع المذكور يلزم حركتها الى فوق
وانحطاطها بلا زمان سكون عند النقطة المذكورة من غير وقوف عند النقطة لاستمرار حركة الدولاب فليتدبر ثم قال واما
المانعون عن ذلك فمن حججهم ان الشيء الواصل لا يجوز ان يكون مماسا بالفعل للغاية معينة ومباينا الا في آنين وبين
كل آنين زمان وذلك الزمان لا حركة فيه ففيه سكون وقالوا ايضا لو كان اتصال الصاعد بالهابط شيئا واحدا
لكانت الحركتان يحصل منهما حركة واحدة بالاتصال لان وحدة الحركة هي الاتصال ولو كان يجب ان يكون الحركتان المتضادتان
حركة واحدة وهذا شنيع وقالوا ايضا لو جاز اتصال الحركتين لكان يجب ان يكون الحركتان المتضادتان حركة واحدة

وهذا شنيع

وهذا حق وقالوا ايضا لو جاز اتصال الحركتين لكان يجب ان يكون غاية الصاعد القابل بعينها مبدا هوي ان ينتهي وسنتم الى ما
عنه ابتدا فيكون مبدا الحركة المستقيمة الهابطة بعينه غير بعينه المفضي بين المتحركين قالوا ايضا انه اذا كان الشي يبيض فيتم
وهو يتسود ففيه سواد ومن حيث هو كذلك ففيه قوة على البياض وهذا حق قال فهذه الاشيا وما اشبهها هي عمدة ما يحتج به الفريقان فمن حيث هو يتسود
وليس ولا واحد منهم حسن الاحتجاج وان كان المذهب الثاني هو الحق لكنهم لم يتركوا لنا برهانا نعتمد عليه بحيث يقنع
بينهم وانهم انما يتعرضون بما لا ينفع على وجه يزيل الشكوك ثم قال فلهؤلاء القائلين بالسكون ان ينقضوا ما احتج به اولئك
اما حديث الحصاة فانها لا يجب اما ان يكون الهوا المندفع امام الرحى يصير في الحصاة قبل ان يقع بينهما مماسة فيكون
ذلك السكون واقعا في الهوا قبل المماسة واما ان لا يكون بحيث يصير فيها حتى يبلغ حجم الرحى فلا يستحيل وان كان يستحيل
ان يتوقف الرحى لاستحالة اتصال الحركتين كما يقع مثل ذلك لاستحالة الخلا فان الامر الواجب في وجوده لا يمنع ان يبطل ما من
شانه ان يبطل او يمنع ما شانه ان يمنع ويكون القدر من الزمان الذي فيه الابطال والمنع بحسب المناسبة بين الفعل والانفعال
واما الحجة الاخرى فيجوز ان يقولوا عليها ان السبب فيه عدمي هو عدم حدوث الميل عن القوة المحركة فان هذه القوة المحركة
انما يحرك باحداث ميل وقد علم انها اذا كانت في مكانها الطبيعي لم يكن لها هناك ميل الى جهة البتة وتلك القوة موجودة
فلذلك لا يجوز في الجهة الاخرى التي رامت اليها ميلا ما لم يكن ممنوعا عن الميل الذي يحدثه بالطبع بمعارضة الميل القسري
ويلزم ذلك ان لا يتحرك وذلك كسخونة الماء القسرية اذا كانت قوية بعد فانها مانعة عن ان ينبعث عن طبيعة الماء برده
الطبيعي فانا نعلم ان الميل القسري يستولي على الميل الطبيعي ويعدمه ويمنع عنها الحركة الطبيعية فيجوز ان يكون عند انتهاء
الحركة بقية من الميل القسري يفيد ويمنع القوة الطبيعية عن احداث الميل الطبيعي ويكون لضعفه لا يقوى مع تلك الممانعة
على التحريك في تلك الجهة بل يضعف عن التحريك فلا يتحرك ولا يضعف عن ممانعة الطبيعة من احداث الميل فلا الميل القسري
يقوى على التحريك غالبا للقوة الطبيعية ولا القوة الطبيعية تقوى على احداث الميل الطبيعي الى ان يبطل تلك البقية
من الميل القسري بنفسها او يبطلها سبب اخر واما الحجة الدولابية فقد قيل عليها ان الكرة الحقيقية لا نقطة حقيقية لها
وانما تماس بسطح وهذا لا يعجبني بل الجواب الاصوب انه حيث يكون كرة حقيقية فلا يكون الا محاطا بكرة او لا محيط لها
كما في السموات ولا يمكن هذا العمل وحيث يمكن هذا العمل فلا يكون كرة حقيقية ولو كانت فربما استحال ان يماس دفعة
ويزول دفعة وجاز ان يقف وقفة بلا استحالة ومع ذلك فلا يخلو اما ان يكون هناك بين الكرة والصفيحة خلاء او لا
يكون ويستحيل ان يكون خلاء فيجب ان يكون بينهما ملاء وكان سطح ذلك الملاء يلاقي الصفيحة وهو بسيط مسطح وسطح
اخر يلاقي تقبيب الكرة ولم يجز ان يكون في وجهه نقطة غريبة من جسم اخر فان النقطة لا يتعين لها في السطح البسيط وضع
متميز عن ان يكون من ذلك البسيط قائم لا ولئك ان يعودوا وينقضوا حجة هؤلاء اما الاولى فانها سوفسطائية وذلك
لانه اما ان يعني بالان الذي يكون فيه مباينا طرف الزمان الذي يكون فيه مباينا فيكون طرف الزمان المباينة التي هي
الحركة فيكون ذلك بعينه الان الذي كان فيه مماسا فلا يمتنع ان يكون طرف زمان الحركة شيئا ليس فيه حركة بل فيه انه
مخالف للحركة وان يكون طرف زمان المباينة هو نفس ان المماسة وليس فيه مباينة وان عني به ان يصدق فيه القول ان
الشي مباين فحق ان بينهما زمانا لكنه الزمان الذي يتحرك فيه من المماسة الى ذلك البعد وليس ذلك الزمان زمان
السكون وخصوصا ومن مذهبهم ان الحركة والمباينة وما يجري ذلك المجرى ليس له اول ما يكون حركة ومباينة وكانهم
تركوا لفظ المباينة واوردوا بدلها اللامماسة فانه يجوز ان يكون في طرف الزمان الذي في كله لا مماسة مماسة
على ان جميع ذلك ينتقض اذا كان المتحرك فيه اعني المسافة قد عرض فيه فصول بالفعل بان صار بعضه سود وبعضه
ابيض

ابيض وكان اجزاء منضودة على التماس فكانت هناك حدود بالفعل لكنه ليس يبعد ان هنا لا انه اذا عرض ان السواد
ان يقع عند المضى بالفعل وقفات ويكون الحركة انقطاعها او لم يكن والظن ان بعضهم قال انما المقطوع يمكنه اذا ما
ان يكون النهايات فيه بالعرض كما بين السواد والبياض فان الشيء لا يكون بالقياس الى المتحرك ذا حدود بل بالقياس الى
تلك الكيفيات وهو بالقياس الى المتحرك متصل كانه لا بياض فيه ولا سواد وهذا ليس بصحيح فانه لم يكن المانع الذي يمنع
امرا بالقياس الى شيء بل كان الوجود امرا بالفعل موصل اليه ومنفصل عنه وههنا ذلك الحكم موجود لا شك فيه وههنا
حد بالفعل بين السواد والبياض ومسلم انه اذا لم يكن ذلك لم يكن حد بالفعل البتة الا طرف المسافة واما الحجة
الثانية فلا ولئك ان يقولوا ان الحركة الواحدة ليست تكون واحدة على اي نمط من الاتصال اتفق كما ان الخط الواحد
ليس واحدا على اي نمط من الاتصال اتفق بل الاتصال الموحد المتقدم وما يشبهها هو الاتصال المعدوم فيه الفصل
المشترك بالفعل واما الاتصال الذي يكون بمعنى الاشتراك في طرف فذلك لا يجعل الخطوط والحركات في
ذلك شيئا واحدا الوحدة التي لا كثرة فيها بالفعل حتى بالقوة والا فالمثلث يحيط به خط واحد بالحقيقة و
قد عرفت ان الاتصال منه موحد ومنه مفرق فلا يكونان اذن هاتان الحركتان حركة واحدة بالاتصال الموحد بل
حركتان اثنتان بينهما الاتصال المفرق وهذا يعلم ايضا الغلط في الحجة التي تتلوها وانه انما كان الغاية هي بعينها
مبدأ لو كان اتصالا موحدا مقرونا والاشياء المتفرقة المتتالية قد يجوز ان يكون منها غايات بعد غايات واما الحجة
الاخيرة فهي صحيحة وذلك انه عندما صار ابيض لا يبقى انه يسود بل ذلك بعده في زمان طرفه هو ذلك الآن الذي
هو فيه ابيض ومع ذلك فلا يتم احتجاجهم اذ قال قائل ان هذا الابيض بالفعل هو بالقوة ابيض آخر ايضا لانه في قوته
ان يحل فيه بياض آخر غير هذا البياض فقد يتخللهما زمان يتصل بينهما فيكون بالقياس الى هذا البياض الموجود
لا قوة له عليه وبالقياس الى بياض منتظر له قوة عليه ثم قال وان كان كذا وحينئذ يحتاج هؤلاء فبالحري ان نعرف نحن الحجة
التي لاجلها تمسكنا باحد المذهبين فنقول ان كل حركة بالحقيقة فهي تصدر عن ميل يحتمل ذلك الميل ويدل على
وجوده اندفاع الشيء القائم امام المتحرك واحتياج المتحرك الى قوة بها يقاومها. وهذا الميل في نفسه معنى من الامور
يتوصل به الى الحدود في الحركات وذلك بانقطاع المتحرك من شيء يلزم ذلك الابعاد مدافعة لما في وجه الحركة ويتقربه
من شيء وبعد ان يكون الواصل الى حد ما واصلا بلا علة موجودة موصلة ويجب ان يكون هذه العلة غير
التي ازالت عن المستقر الاول وهذه العلة لها قياس الى ما تزيله وتدافعه وبذلك القياس تسمى ميلا فان هذا
الشيء من حيث هو موصل لا تسمى ميلا وان كان الموضوع واحدا وهذا الشيء الذي يسمى ميلا لابد يكون موجودا في
آن واحد وانما الحركة هي التي عسى ان يحتاج وجودها الى انضمام الزمان لم يفسد ولم يمنع او لم يفسد فان الحركة
التي يجيء عنه تكون موجودة واذا افسد الميل لم يكن فساده هو نفس وجود ميل آخر بل وجود الميل الآخر بسبب يجيء معنى
آخر يجيء فاذا احدث تحركان عن ميلين واذا وجد ميل آخر الى جهة اخرى فليس يكون هو هذا الموصل بنفسه
فيكون هو بعينه علة للوصول وللمفارقة معا بل يحدث لا محالة ميل آخر لم اول حدوثه وهو في ذلك الآن اول موجود
اذ ليس وجوده متعلقا بزمان الحركة والسكون اللذين ليس لهما اول حدوث اذ لا يوجدان على وجه ما الا
في زمان والآن في زمان اذ الحركة مقتضية لاين لم يكن الجسم قبله فيه ولا يكون بعده فيه فيقتضي تقدما وتأخرا
زمانيا بل هو كاللاحركة التي تكون في كل آن فكذلك الآن الذي قد يجعل طرف الحركة يجوز ان يكون بعينه حد حركة
للاحركة حتى يكون اللاحركة موجودا في آن هو طرف حركة مستمرة الوجود فلا يحتاج بين الحركة وبين اللا

الآن

الى آن وان بل يكون آن واحد ولا يعرض محال لان ذلك الان لا يكون فيه ما يقتضي الحركة وما يقتضي السكون معا بل واحد منهما واما الان الذي فيه اول وجود الميل الثاني فليس هو الان الذي فيه آخر وجود الميل الاول الذي تبينا انه يكون فيه موجودا عندما يكون موصلا فان كان يبقى موصلا زمانا فقد صح السكون وان كان لا يبقى موصلا الا آنا فليس ذلك الآن آخر الآن يكون ما هو له آخر موجودا فيه اذ ما هو آخر له هو موصل والموصل لا يكون موصلا وهو غير حاصل و انما لم يكن الان ان ولعله لان الشئ لا يكون في طبيعته ما يوجب الحصول وما يوجب اللاحصول معا فيكون طباعه يقتضي ان يكون فيه مقتضيا بالفعل وان لا يكون مقتضيا بالفعل فاذن آن آخر الميل الاول غير آن آخر الميل الثاني ولا تصغ الى من يقول ان الميلين يجتمعان فكيف يمكن ان يكون شئ فيه بالفعل مدافعة جهة او لزومها وفيه بالفعل التنحي عنها فلا تظن ان الحجر المرتقي الى فوق فيه ميل الى اسفل البتة بل فيه من شانه ان يحدث ذلك الميل اذا زال العائق وقد يغلب كما ان في الماء قوة وفيه يحدث البرد في جوهر الماء اذا زال العائق وقد يغلب فقد بان ان الانين متباينان وبين كل انين زمان والاشبه ان يكون الموصل يبقى موصلا زمانا لكنا اخذناه موصلا آنا ليكون اقرب الى الموجب لعدم السكون فقد انحلت الشبهة انتهى كلامه مع ادنى توضيح ولعمري ان من وقف عليه ثم تشكك فيه فليس من التحصيل في شئ والمص اختار مذهب ارسطو فقال ولا انصال لذوات الزوايا اي الحركتين الواقعتين على خطين مستقيمين متلاقيين بنقطة على غير استقامة كضلعي الزاوية والانعطاف عطف على الزوايا اي لذوات الانعطاف والمراد منها الحركتان الواقعتان على خط واحد مستقيم ذهابا ورجوعا من غير حدوث زاوية فالمراد بالانعطاف الرجوع الى الصوب الاول بقرينة المقابلة مع الزوايا فتدبر واعتمد في الاستدلال على الحجة التي اعتمد عليها الشيخ فاشار اليها بقوله لوجود زمان بين آني الميلين اي ميل الوصول وميل اللاوصول على ما عرفت

المسئلة العاشرة في تقابل الحركة والسكون مقابل الحركة لكن اختلفوا في انه ضد للحركة او عدم ملكة لها و منشا الخلاف ان الجسم اذا لم يكن متحركا عن مكانه مثلا فهناك امران مثلا زمان احدهما عدم الحركة عنه مع ان من شانه ان يتحرك عنه والثاني اين له موجود زمانا فان كان المراد من السكون هو المعنى الاول والثاني لازم له كان عدميا و ان كان هو المعنى الثاني والاول لازم له كان وجوديا وضدا للحركة فالحكماء ذهبوا الى الاول والمتكلمون الى الثاني واختاره المص فقال والسكون حفظ النسبة الحاصلة للجسم الى الاشياء اذ وان الاوضاع يؤول الى استقرار الجسم في المكان الواحد واما مذهب الحكماء فحاصله ما قال الشيخ فيه في طبيعيات الشفاء هو ان الضد يجب ان يكون ماهيته يمكن ان يتقضب اي ينقطع ويؤخذ حد احدهما من حد الاخر ويكون حد الضد يوازي به حد ضده ويقابله ويكون للامتناع سبيل اليه وان لم يجب ان يكون طريق الحد منحصرا في ذلك وحد الحركة اذا خصصناها بالحركة المكانية مثلا هكذا الحركة كمال اول في الاين لما هو بالقوة في الاين من حيث هو بالقوة ففي هذا الحد ثلثة الفاظ الكمال والاول والقوة فان جعلنا حد الحركة هو الاصل واقتضبنا منه حد السكون فحد السكون لا بد ان يكون مقابلا للشئ من هذه الثلثة فعلى تقدير ان يكون السكون هو الامر الثبوتي لا يكون حده مقابلا للكمال لان مقابله عدمي بل لا بد وان يعتبر الكمال في حده ويؤخذ في ما يقابل احد اللفظين الاخرين هكذا السكون كمال ثان لما له بالقوة اين او كمال اول لما له بالفعل اين والاول يقتضي ان يكون بعد كل سكون حركة والا لم يكن السكون اولا ومفهوم السكون لا يقتضي شيئا من الامرين فيكون الحد باطلا فبقي ان نورد في حد السكون ما يقابل الكمال وهو عدم فيكون السكون عدميا وان جعلنا الاصل هو حد السكون واقتضبنا منه حد الحركة فعلى تقدير ان يكون السكون ثبوتيا لا يمكننا تعريفه الا بما يتصور منه استمرار ذلك الامر الثبوتي فيدخل فيه الزمان او ما يتعلق بالزمان مثل ان نقول انه كون الجسم في المكان الواحد زمانا او اكثر من آن واحد

يتحدد بالحركة فيكون السكون يتحدد بالحركة والاضداد ليس بعضها احق برسم بعض وايضا يكون الزمان داخلا في حد الحركة
لانه واحد مما يدخل فيه الحركة مثل الزمان في التصور ولا يجوز ان يكون الحركة معنى عدميا ان كان السكون قنية لان
العدمي لا يدخل في مفهوم القنية بل الامر بالعكس فتبين اذن انه لا يجوز ان نقول في هذا الاقتضاء ان الحركة هي ان لا يكون للجسم
واحد بما انا بالحس ما يمكن ان يتوهم ان السكون كون في اين واحد وقتا والشيء هو المتحرك قبله وبعده فيه والحركة كون في
اين واحد وقتا من غير ان يكون قبله او بعده فيه فيكون قد استعملنا في تفهيمها القبل الزماني والبعد الزماني وهما متحددان
بالزمان والزمان متحدد بالحركة فيكون قد صارت الحركة ماخوذة في مفهوم نفسها فقد تبين واتضح انه لا وجه لتصحيح تقابل
حد الحركة لحد السكون والسكون بهذا المعنى الثبوتي فينبغي ان يكون السكون بهذا المعنى العدمي انتهى محصل كلام الشيخ و
اختلفوا ايضا في انه اذا اعتبرت الحركة في المسافة فالمقابل لها هو السكون في المبدأ او المنتهى او كلاهما واذا اعتبر السكون
في المكان فالمقابل له الحركة منه او اليه او كلاهما والمختار هو الاخير كما اشار اليه بقوله فهو ضد يقابل الحركتين معا فان
المراد من السكون ما يقابل الحركة مطلقا نعم لو اريد بالسكون المقابل للحركة ما يطرأ على الحركة فهو السكون في المنتهى او ما يطرأ
عليه الحركة فالسكون في المبدأ وكذا في جانب الحركة فان ما يطرأ على السكون هو الحركة وما يطرأ عليه السكون هو الحركة اليه وقد
يقال ان السكون في المنتهى كمال للحركة وكمال الشيء لا يقابله ولان الحركة تتأدى الى السكون والشيء لا يتأدى الى مقابله فالاول
مردود بمنع الصغرى فان السكون كمال للمتحرك لا للحركة والثاني بمنع الكبرى فان الحركة تنتهي الى عدمها وهو مقابل لها قطعا قال
الشيخ في طبيعيات الشفاء وقد ينبغي ان نعلم هل السكون الذي يقابل الحركة من فوق هو السكون فوق او السكون اسفل وقد
قيل ان السكون فوق ضد للحركة من فوق لا للحركة الى فوق وذلك لان السكون الى فوق قد يكون كمالا للحركة الى فوق ومحال
ان يكون الكمال الطبيعي مقابلا للشيء وان يكون الشيء يؤدي الى مقابله وضده فهذا ما يقال واما انا فلم يتضح لي ان الشيء لا
يؤدي الى مقابله بمعنى انه لا يعقبه مقابله ولو كان كذلك لما جاز ان يؤدي وجود الحركة الى فقدانها ومن يمكر ان الحركة
بالطبع الى فوق انما هي حركة بالطبع الى فوق ليحصل سكون بالطبع ولا شك ان هذه الحركة مؤدية الى فقدان نفسها
ولم يتضح لي ان السكون فوق كمال للحركة بمعنى ان الحركة تستكمل بذلك بل انما هو كمال للمتحرك يحصل للمتحرك بالحركة و
عندي ان كل سكون يعرض للمتحرك فهو مقابل لكل حركة تقع منه الى ذلك الموضع او عن ذلك الموضع فان السكون ليس هو
عدم الحركة من حيث هي الى جهة ما والا لكان المتحرك الى خلاف تلك الجهة ساكنا بل السكون عدم الحركة التي في ذلك الجنس
مطلقا فالساكن اذا حفظ مثلا اينا واحدا فهو ساكن في ذلك الاين واذا حفظ كيفا واحدا فهو ساكن في ذلك الكيف
اذا حفظ مقدارا واحدا فهو ساكن في ذلك المقدار وليستحيل ان يكون الشيء يحفظ اينا واحدا ثم يكون عادما للنقلة
دون نقلة وكذلك في الاستحالة وغيرها وان كان يجوز ان يكون عادما للنقلة وغير عادم للحركة في الوضع مثلا مثل الفلك
الذي لا يكون في فلك اخر فانه من حيث الاين ساكن ومن حيث الوضع متحرك انتهى كلام الشفاء وهذا الذي ذكره كما
من ان السكون حفظ النسبة في الاين واما في غير الاين فهو حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك بان
يقف في الكم من غير نمو وذبول وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وتضعف وفي الوضع من غير تبدل الى وضع
اخر ويتضاد اي السكون لتضاد ما فيه قال الشيخ في طبيعيات الشفاء ان السكون ايضا مما يقع فيه مقابلة ومضادة متناسبة الامور
التي تتعلق بها السكون واذا تاملت ما اقتصصنا عليك في باب تضاد الحركة فعن قريب تعلم ان المسكن والمتسكن لا
مدخل له في ذلك ولا الزمان وقد علمت ان السكون لا يتعلق بمبدأ ومنتهى مكاني ولكن يتعلق بما فيه فيشبه ان يكون
تضاد ما فيه يجعل السكون متضادا وما فيه يتضاد على وجهين تضاد يتعلق بكونه حيزا وجهة ومكانا واشياء اخر

بجري مجراه

يجري مجراه وبالجملة تضاداً يتعلق بماهيته وتضاداً يتعلق بأمور اخرى مثل ان يكون مكاناً حاراً او مكاناً بارداً فاما المثل
الجنس من التضاد فامر يعرض للسكون لا بغير من امر السكون شيئاً حتى انه لو كان جسم يسكن فيه الجسم سكوناً متصلاً وكان
يعرض ان يسخن او يبرد او يبيض او يسود لم يجب ان يصير السكون فيه وقتاً ما ضد السكون فيه وقتاً آخر بل يتصل السكون فيه ولعله
بعينه لان هذا التضاد ليس في ذات ماهية الساكن او لا بل في شيء آخر واما اذا كان التضاد في ذات ماهية الساكن او لا
بل في شيء آخر واما اذا كان التضاد في ذات ماهية بان كان مرة يسكن فوق فيكون الذي يسكن فيه فوق ومرة يسكن فيه اسفل
فيكون الذي يسكن فيه اسفل فبالحري ان يكون هذا السكون مضاداً لذلك السكون ويكون السكون في المكان الاعلى
ضداً للسكون في المكان الاسفل انتهى المسئلة الحادية عشر في تقسيم الكون الذي هو جنس للحركة والسكون
عند المتكلمين على ما مر الى الطبيعي والقسري والارادي على ما قال لان الكون طبيعي وقسري وارادي لان مبدأ الحصول
في الحيز الذي هو معنى الكون عندهم ان كان خارجاً عن ذات الكائن فالكون قسري والا فان كان مقارناً للشعور والارادة
فارادي والا فطبيعي فطبيعي الحركة التي هي نوع من الكون انما يحصل عند مقارنته امر غير طبيعي لان الحركة غير قارة الذات
والطبيعة قارة فلا يمكن اقتضاؤها لها بانها بل لا بد من قرائن الطبيعة بحالة غير طبيعية كحصول الجسم في غير مكانه الطبيعي
فيقتضي طبيعته حصوله في مكانه الطبيعي وذلك بالانتقال اليه تدريجاً وهو المراد من الحركة فاقتضاء الطبيعة الحركة انما
يكون عند زوال امر هو مقتضاها كالكون في الحيز الطبيعي لترد تلك الطبيعة بهذه الحركة الجسم اليه اي الى ذلك الامر
الذي هو مقتضى الطبيعة فيقف الجسم وينتهي الحركة عند العود الى ما هو مقتضى طبيعته فلا يكون الحركة الطبيعية دورية
لان الحركة الطبيعية كما عرفت هي هرب بالطبع عن امر وطلب لآخر والحركة الدورية هرب عما هو طلب له بعينه ومحال ان
يكون المهروب عنه بالطبع بعينه هو المطلوب بالطبع لا يقال الحركة الطبيعية في منتصف المسافة مثلاً هرب عما طلبته
بالطبع لانا نقول قد علمت ان الحركة الطبيعية انما تصدر عن الطبيعة لا بانفرادها بل بمشاركة احوال غير طبيعية وتلك
الاحوال درجات يتفاوت في القرب والبعد فاذا حركت الطبيعة الجسم الى نقطة معينة كان مع حالة مخصوصة غير ملائمة
فاذا وصل الجسم الى تلك النقطة لم يبق تلك الحالة بعينها بل حصلت حالة اخرى هي الحصول في حد آخر فعلة الحركة الطالبة
لتلك النقطة غير علة الحركة الهاربة عنها وقسريها مستند الى قوة مستفادة قابلة للضعف فالحركة القسرية اما ان
يكون مع ملاقاة المحرك كتحريك الحجر على وجه الارض او يكون مع مفارقته كتحريك الحجر رمياً الى فوق فاما الاول فلا
اشكال فيه واما الثاني ففيه الخلاف قال الشيخ في طبيعيات الشفاء واما الذي يكون مع مفارقة المحرك مثل المرمي
والمرجوع فان لاهل العلم فيه اختلافاً على مذاهب فمنهم من يرى ان السبب فيه رجوع الهواء المدفوع الى خلف المرمي
والتئامه هناك التئاماً بقوة ضغط ما اماماً ومنهم من يقول ان الدافع يدفع الهواء والمرمي جميعاً لكن الهواء اقبل
للدفع فيندفع اسرع فيجذب معه الموضوع فيه ومنهم من يرى ان السبب في ذلك قوة يستفيدها المتحرك من المحرك تثبت
فيه مدة الى ان يبطلها مصادمات يتصل عليه مما يماسه ويخرق به فكلما ضعفت بذلك قوي عليه الميل الطبيعي والمصادمات
فابطلت القوة فمضى المرمي نحو جهة ميله الطبيعي ثم قال لكنا اذا حققنا الامر وجدنا اصح المذاهب مذهب من يرى
ان المتحرك يستفيد ميلاً من المحرك والميل هو ما يحس بالحس اذا حوول ان يسكن الطبيعي بالقسر او القسري بالقسر
الآخر فيحس هناك من القوة على المدافعة التي تقبل شدة ونقصاً فمرة يكون اشد ومرة يكون انقص الا انه ثابت في
وجوده في الجسم وان كان الجسم ساكناً بما قسر انتهى وطبيعي السكون مستند الى الطبيعة مطلقاً لا بشرط مقارنة
امر كما كان في طبيعي الحركة المسئلة الثانية عشر في تقسيم الحركة الى البسيطة والمركبة كما قال ويعرض للبساطة

ومقابلها

ومقابلها وهو التركيب للحركة الحركة البسيطة ظاهرة واما المركبة فما تركب من حركتين اما متضادتين كحركة النملة على
سطح الرحى المتحركة على عكس حركتها في الجهة او مختلفتين لا بالتضاد كحركة الحجر المرمي الى سمت بين سمتي الفوق والتحت فانه يتحرك
الى ذلك السمت القسري وهو يميل الى الجهة التحت بالطبع واذا كانت الحركتان متضادتين يجب ان يكون احديهما عرضية لامتناع
اجتماع المتضادين في جسم واحد بالذات قيل خاصة اذ لا يتصور في السكون تركيب وسكون الحيوان على الارض ليس مركبا من
الطبيعي والارادي فان علته انما هي الطبيعة فقط واثر الارادة ليس الا ترك ارادة والتحقيق ان تركيب العلة لا يوجب التركيب
في المعلول وان فرض لكل من العلتين اثر كما في الحجر المرمي الى تحت فان لكل من الطبيعة والقاسر اثرا مع ان حركته ليست
مركبة بل شديدة **المسئلة الثالثة عشر** في ان الكون غير معلل بالكائنية ذهب ابو هاشم واتباعه الى ان
الحصول في الحيز الذي هو معنى الكون معلل بمعنى اخر غير الاعتماد ونفى الباقون من المتكلمين ذلك وتوهم طائفة
ان المعنى الذي يعلل به الكون انما هو الكائنية فاشار المص الى بطلان هذا التوهم فقال ولا يعلل الجنس اي الكون
الذي هو جنس للانواع الاربعة ولا انواعه اي شيء من الاربعة بما يقتضي الدور اي بالكائنية فان الكائنية عندهم معللة
بالكون فلو علل الكون او شيء من انواعه بالكائنية لزم الدور **المبحث الخامس** في الجنس الخامس من الاجناس العشرة
للعرض على ما قال الخامس متى وهو النسبة الى الزمان او طرفه كما ان الاين هو النسبة الى المكان كل متى هو النسبة الى
الزمان الا انها قد يكون بوقوع الشيء فيه نفسه وقد يكون بوقوعه في طرفه الذي هو الآن فان كثيرا مما يسأل عنه بمتى
قد يقع في الان كالوصول الى منتصف المسافة مثلا فوقوع الشيء في الزمان او في الآن على ثلثة اقسام الاول ان يكون
الشيء واقعا في نفس الزمان دون الآن كالحركة القطعية فان لها هوية اتصالية منطبقة على الزمان المتصل ولا يمكن
تعلقها بالان الغير المنقسم اصلا الثاني ان يكون واقعا في الان دون الزمان ككون المتحرك في اثناء الحركة في حد من حدود
المسافة الثالث ان يكون واقعا في الزمان وفي الان وهذا على قسمين احدهما ان يكون واقعا في الزمان وفي كل آن
سواء كان ان الطرف او ان يفرض في اثناء الزمان كالوصول الى المنتهى مثلا فانه يحصل في آن ويبقى بعده ويتصف الشيء
في ذلك الزمان وفي كل ان يفرض فيه بانه واصل كما انه يتصف بذلك في الآن الاول الذي هو ان الطرف وثانيهما ان يكون
واقعا في الزمان وفي كل آن من انات يفرض في ذلك الزمان دون آن الطرف كالحركة التوسطية فتؤل الاقسام الى اربعة
والاول من هذه الاقسام الاربعة هو المسمى بالتدريجي والمقابل لهذا القسم اعني الغير التدريجي شامل لكل واحد من
الاقسام الثلثة الباقية واول هذه الاقسام الثلثة اعني ما يكون وقوعه في الآن دون الزمان هو المسمى بالدفعي
ذلك الشيخ في طبيعيات الشفاء وقد مر في مبحث اتصال الجسم ثم ان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية اما انه ظاهر الانية
فلان الناس كلهم يحكمون بان ههنا امرا متقدرا بالساعات والايام والشهور والاعوام وقد نبه الشيخ في الشفاء على
وجوده بان من الواضح البين انه يجوز ان يبتدئ متحركان بالحركة وينتهيا معا واحدهما يقطع مسافة اقل والاخر مسافة
اكثر لاختلافهما بالسرعة والبطؤ ويجوز ان يبتدئ اثنان ويقطعان مسافتين متساويتين لكن احدهما ينتهي الى اخر
المسافة والاخر بعد لم ينته للاختلاف المذكور ويكون في كل حال من الاحوال بين مبدأ كل حركة الى منتهاها امكان قطع
تلك المسافة بعينها بتلك الحركة المعينة السرعة والبطؤ وامكان قطع اعظم من تلك المسافة بالاسرع منها وامكان
قطع اقصر منها بالابطأ وان ذلك لا يجوز ان يختلف البتة فقد ثبت بين المبدأ والمنتهى امكان محدود بالقياس الى الحركة
والى السرعة واذا فرضنا نصف تلك المسافة وفرضنا السرعة بعينها والبطؤ بعينه كان امكان اخر من ابتداء تلك المسافة
ومنتهى نصفها انما يمكن فيه قطع النصف بتلك السرعة والبطؤ وكذا بين هذا المنتهى المنصف المفروض الان وبين

المنتهى الاول

المنتهى الاول فيكون الامكان الى النصف ومن النصف متساويان وكل واحد منهما نصف الامكان المفروض اولا فيكون
الامكان المفروض اولا منقسما واما هيئته فقد قال الشيخ في بيانها ان هذا الامكان قد صح انه منقسم وكل منقسم فمقدار
او ذو مقدار فهذا الامكان لا يبرئ عن مقدار فلا يخلو اما ان يكون مقدار المسافة وكانت المتساويات في المسافة متساوية
في هذا الامكان او مقدار المتحرك فكان المتحرك الاعظم اعظم في هذا المقدار وليس كذلك فهو اذن مقدار غير مقدار المسافة
وغير مقدار المتحرك ومن المعلوم ان الحركة نفسها ليست ذات هذا المقدار نفسه لا السرعة والبطؤ اذ الحركات قد تكون
متفقة في الحركة وفي السرعة والبطؤ ومختلفة في هذا المقدار وربما اختلفت الحركة في السرعة والبطؤ واتفقت في هذا المقدار
وربما اختلفت الحركة في السرعة والبطؤ واتفقت في هذا المقدار فقد ثبت وجود مقدار للامكان ووقوع الحركات فيه
المتقدم والمتأخر ووقوعا يتقضى مسافات محدودة وليس مقدار المتحرك ولا المسافة ولا نفس الحركة وهذا المقدار
لا يجوز ان يكون قائما بنفسه وكيف يكون قائما بنفسه وهو متقضي مع مقدار وكل متقضي فاسد فهو في موضوع او ذو
موضوع فهذا المقدار هو متعلق بموضوع ولا يجوز ان يكون موضوعه مادة المتحرك لما بيناه فانه ان كان مقدار
مادة بلا واسطة لكان يصير اعظم واصغر فاذن هو في الموضوع بتوسط هيئة اخرى ولا يجوز ان يكون بواسطة هيئة
قارة كالبياض والسواد والا لكان مقدار تلك الهيئة في المادة فيحصل المادة مقدارا ثابتا قارا فبقي ان يكون مقدار
هيئة غير قارة وهي الحركة من مكان الى مكان او من وضع الى وضع بينهما مسافة يجري عليها الحركة الوضعية وهذا هو
الذي نسميه الزمان وانت تعلم ان الحركة يلحقها ان ينقسم الى متقدم ومتأخر وانما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها
في المتقدم من المسافة والمتأخر ما يكون منها في المتأخر من المسافة لكنه يتبع ذلك ان المتقدم للحركة لا يوجد مع المتأخر
من المسافة معا ولا يجوز ان يصير ما هو منها مطابق المتقدم من الحركة في المسافة متأخرا اولا الذي هو المطابق للمتأخر
منها متقدما كما يجوز في المسافة فيكون للتقدم والتأخر في الحركة خاصية يلحقهما من جهة ما هما للحركة ليس من جهة
ما هما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة فان الحركة باجزائها تعد المتقدم والمتأخر فيكون الحركة لها عدد من
حيث لها في المسافة تقدم وتأخر ولها مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد والمقدار فالزمان
عدد الحركة اذا انفصلت الى متقدم ومتأخر لا بالزمان بل بالمسافة والا لكان البيان تحديدا بالدور وانتهى والى هذا
اشار المص فقال والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضين لها باعتبار اجزائها باعتبار التقدم
والتأخر في المسافة كما عرفت في الشيخ والشارح القوشجي حمل قوله باعتبار اخر على ان المراد هو ان التقدم والتأخر العارضين
لاجزاء الزمان ليس بالزمان على ما هو مذهب الحكماء بل بالذات على ما اعتبره المتكلمون واختاره المص كما مر في مبحث
التقدم والوجه هو ما ذكرنا وانما تعرض المقولة اي مقولة متى بالذات للمتغيرات اي الحركات وما يتبعها وبالعرض
لمعروضاتها كالاجسام فان ما لا تغير في ذاته لا تعرض له متى باعتبار ذاته بل باعتبار صفاته المتغيرة ولا يتقدر
وجود معروضها اي معروض المتغيرات ولا عدمها البداء الزمان والا لزم الدور والتقدم معروض المتغير على المتغير
وتأخر الزمان عن المتغير لكونه مقدار التغير وهذا انما يتم في معروض الحركة الراسمة للزمان دون معروضات سائر الحركات
فليتأمل والطرف يعني الآن كالنقطة اي كما ان النقطة عرض حال في الخط ولا يتجزى منه لكونها فصلا مشتركا بين
الخطين والحدود المشتركة بين الكميات المتصلة لو كانت اجزاء لها لما امكن تقسيمها اليه لان التنصيف يكون
تثليثا والتثليث تخميسا وعلى هذا القياس كذلك الآن عرض حال في الزمان ولا يتجزى منه لكونه فصلا مشتركا بين
الزمانين ولما كانت ههنا مظنة ان يقال انه انما يكون الآن فصلا مشتركا لو كان الزمان متصلا كالخط

تقسيمها الى ما نريد

وعندنا

ومنها ما يدل على ان الزمان مركب من الآنات وان الآن جزء منه وهو ان عدم الآن دفعي لانه لو كان تدريجيا
كالحركة لكان وجوده ايضا تدريجيا حادثا شيئا فشيئا فكان الآن منقسما هف فاذا كان دفعيا كان في آن عقيب
مجاورته لآن وجوده والا لكان في الزمان الذي بين الآنين لا موجودا ولا معدوما وهو مح فاذا وجب تجاور الآنات
كان الزمان مركبا منه وهو المط اشار الى الجواب عنه بقوله وعدمه في الزمان لانه تدريجي وتقريره انه انما يتم ما
ذكرتم لو لزم من عدم كونه دفعيا كونه تدريجيا وانما يلزم ذلك لو لم يكن واسطة بين الدفعي والتدريجي وقد
عرفت الواسطة بينهما آنفا وهو ان يكون زمانيا لكن لا بمعنى ان يكون له هوية اتصالية منطبقة على الزمان كالحركة
القطعية بل بمعنى ان يكون كالحركة التوسطية كما عرفته واما ما في شرح المقاصد من ان الكلام في حدوث عدم الآن
وهو دفعي لانه في آن فجوابه ان كل حدوث لا يجب كونه آنيا بل من الحدوث ما هو بنفسه زماني ليس له آن اول على ما مر غير
مرة كحدوث الحركة التوسطية وحدوث عدم الآن من هذا القبيل وحدوث العالم يستلزم حدوثه اي حدوث
الزمان على ما مر مستقصى في مبحث حدوث الاجسام **البحث السادس** من الفصل السادس من المقولات التسع
على ما قال السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين احديهما نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض بحيث
تخالف الاجزاء لاجلها بالقياس الى الجهات في الموازاة والانحراف والثانية نسبتها الى الاشياء عن ذلك الجسم اما
خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة فيما بين اجزائه وبحسب كون راسه
من فوق ورجله من تحت ولهذا يصير الانتكاس وضعا آخر فالمحيط على الاطلاق يكون له الوضع بحسب الامور الداخلة
فقط والمحاط على الاطلاق بالعكس وما هو محيط ومحاط بحسب الاعتبارين جميعا وفيه تضاد كالقيام والانتكاس
فانهما هيئتان وجوديتان بينهما غاية الخلاف تتعاقبان على موضوع واحد قال الشيخ في قاطيغورياس الشفا
اعلم ان الوضع قد يكون فيه تضاد فان الهيئة الحادثة من وضع يصير الاجزاء لها الى جهات مضادة لجهات
اخرى هي هيئة مضادة للهيئة المخالفة لها كالاستلقاء والانبطاح وذلك اذا كانت الاجزاء لا تخالف بالعدد
فقط بل بالطبع ومثال هذا ان المكعب الذي له ست جهات لا اختلاف فيها اذا وضع وضعا خصه صار هذا السطح
منه فوق وهذا يمينا وهذا شمالا وكذلك الى آخرها ثم غير حتى صار الذي هو فوق هو يمين والذي هو تحت هو
فوق فان حال الجملة الموضوع في تناسب بين اجزائه محفوظة واحدة بالعدد ووضعه لا يخالف الوضع الاول
بالنوع بل هو كما كان لكن هذا الوضع يخالف ذلك الوضع بالعدد واما هيئة الجملة فمحفوظة ولا يخالف الوضعان
بالحد بل بالتخصيص الجزئي وذلك لان الجهات هي التي كانت باعيانها والاجزاء والاطراف التي تليها هي مثل التي
كانت لا يخالفها بانواعها بل باعدادها واما لو كان بدل المكعب المتشابه الاجزاء شجرة او انسان قصبا على
ساقيهما ثم نكسا وقلبا فان حد الامرين مختلف فان حد الاول وضع وهيئة حاصلة للشيء من حصول ساقه كذا وحصول
راسه كذا وحد الثاني مخالف لذلك لا بسبب ان الساق والراس انما يتخالفان بالعدد فقط بل هما يتخالفان ايضا في المعنى
والطبيعة فاذا كان الحدان لهيئتين متخالفين وبينهما غاية الخلاف وموضوعهما واحد فهما متضادتان واما هناك
فانما كان يخالف الخصوصية الجزئية دون الحد اذ كان سطح ما منه فوق وصار تحت فصار الآخر فوق وذلك السطح انما
يغاير السطح الآخر بالعدد مغايرة ليست بحد بين والاضداد هي التي لها طبايع متباينة وحدود ما متخالفة ويتخالف
بالنوعية لا بالتشخصية وكما ان الجسم لا يجتمع فيه البياض الحادث امس من حيث هو ذلك البياض الامسي والبياض الحادث
اليوم من حيث هو هذا البياض وهما يتعاقبان على موضوع واحد وليسا بمتضادين اذ ليس بينهما غاية الخلاف

والاختلاف

ولاخلاف بامر داخل في اللونية فكذلك وان كان لا يجتمع فيه ذلك الوضع الشخصي ويتعاقبان فيه فليسا بمتضادين اذ ليس
بينهما غاية الخلاف في الطبع وفي حقيقة الوضع انتهى وشدة وضعف على ما هو ظ في الانتصاب والركوع قال الشيخ بعد بيان
المضادة في الوضع على ما نقلنا هذه العبارة وبعض الناس ان الوضع يقبل الاشد والاضعف على نحو قبول الاين ولا
يقبله على نحو لا قبول الاين وهذا اشارة الى ما ذكره في مقولة الاين حيث قال ونقول ان الاين فيه مضادة كما في سائر
المقولات فان الكون في المكان الذي عند المحيط هو مقابل للكون الذي عند المركز لا يجتمعان وهما معاقبان وقد يوجدان في
موضوع واحد يتعاقبان عليه وبينهما غاية الخلاف اذ قد يتصاعد من احدهما الى الآخر قليلا قليلا ويكون المصيران متضادين
ويكون هناك اين متوسط بينهما واين اقرب من الطرف الفوقاني فيجد الفوقية واين من الجهة الاخرى بالخلاف فيكون
في طبيعة الاين من جهة لا من جهة جنسيته بل من حيث خواص نوعيته واضافتها ايضا ان يقبل الاشد والاضعف على نحو فوق
فان الاينين كلاهما فوقان واحدهما اشد فوقية فعلى هذه الجهة يمكن ان يقع فيها الاشد والاضعف واما الكون فوق
مط او تحت مط والكون في ذي حد شئ مط والكون في المكان مط فلا يقبل اشد واضعف انتهى **المبحث السابع**
في الجنس السابع على ما قال السابع الملك ويقال له الجدة وله ايضا ويفسر بانه نسبة الجسم الى حاصر له او لبعضه منتقل
بانتقاله كالتقمص والتختم قال الشيخ واما مقولة الجدة فلم يتفق لي الى هذه الغاية فهمها ولا اجد الامور التي تجعل كالانواع
لها انواعا لها بل انما يقال عليها باشتراك الاسم او تشابه وكما يقال الشئ من الشئ والشئ في الشئ والشئ على الشئ والشئ
مع الشئ ولا اعلم سببا يوجب ان يكون مقولة الجدة جنسا لتلك الجزئيات لا يوجب مثله في هذه المذكورة ويشبه ان يكون
غيري يعلم ذلك فليتامل ذلك من كتبهم ثم قال ما حاصله انه ان احتيل في تواطؤ هذه المقولة وعنى بها النسبة الى ملاصق ينتقل
بانتقال ما هو منسوب اليه كالتقمص والتسلح والتنعل ففيه مجال ويزول التشكيك ويكون منه جزئي ومنه كلي وايضا يكون
منه ذاتي كحال الهرة عند اهابها ومنه عرضي كحال الانسان عند قميصه لكن ليس بهذا المعنى من الفهم ما يعتد في اعداد
المقولات والمتحصل معنا فقال وهو نسبة التملك ولعل المراد هنا هو التفسير الذي ذكرنا وهو الاحتيال المذكور في
كلام الشيخ وفي نسخة شرح العلامة قوله ولحقناها عبر المتقدمون عنها بعبارات مختلفة كالجدة والملك وله **المبحث**
الثامن في الجنس الثامن والجنس التاسع ان يفعل وان ينفعل اي الجنس الثامن ان يفعل وهو تأثير الشئ في غيره على اتصال
غير قار كالحال التي للمسخن ما دام يسخن والجنس التاسع ان ينفعل وهو تأثر الشئ عن غيره كذلك اعني على اتصال غير قار كالحال
التي للمتسخن ما دام يتسخن قال الشيخ واما مقولة ان يفعل وان ينفعل فمفهوم في تصورها هيئة توجد في الشئ لا يكون
الشئ قبلها ولا بعدها البتة في الحد الذي يكون معها من الكيف او الكم او الاين او الوضع بل لا يزال يتمادى على اتصال
بها الشئ سيئا وينتهي الى شئ ما دامت موجودة كالتسود ما دام الشئ يتسود والتبيض ما دام الشئ يتبيض والحركة من
مكان الى مكان فالشئ الذي فيه هذه الهيئة على اتصالها فهو منفعل وحاله انه ينفعل والشئ الذي منه هذه
الهيئة على اتصالها فهو من حيث ينسب اليه الحالة هو ان يفعل ثم قال واعلم انه انما قيل ان ينفعل وان يفعل ولم يقل انفعال
وفعل لان الانفعال ايضا قد يقع للحاصل الذي قد انقطعت الحركة اليه فانه يقال ان هذا الثوب احترق اذا حصل واستقر
ويقال انفعال اذا كان الشئ بعد في الحركة وكذلك القطع الذي هو الفعل قد يقال عند استكماله وقد يوجد حين ما يقطع و
اما لفظة انه ينفعل وانه يفعل فمخصوص بالحالة التي فيها التوجه الى الغاية ثم قال وهذه المقولة تقبل التضاد فان التوجه
من ضد الى ضد مخالف بالحد للتوجه من ذلك اليه وموضوعهما واحد وبينهما ابعد الخلاف وذلك كالتبيض الى التسود والتسود الى
الابيض وكصعود السافل ونزول العالي وايضا فانها قد تقبل الاشد والاضعف لا من جهة القرب الى الطرف الذي هو

السواد

السواد فان الاقرب من ذلك هو حد مبلوغ اليه من السواد بل بالقياس الى الاسوداد الذى هو سكون فى السواد وفرق
بين الاسوداد اعنى الحاصل القار وبين السواد فان الاسوداد يحصل على انه غاية حركة واما السواد فلا يحتاج فى تحققه
سوادا الى ان يحصل بحركة اليه فاعلم ان تسود يكون اشد من تسود اذا كان اقرب من الاسوداد الذى هو الطرف والسواد اشد
من السواد اذا كان اقرب من السواد الذى هو الطرف انتهى ثم انه ذهب جماعة ومنهم الامام الى ان ثبوتهما بين المقولتين انما
هو فى الذهن لانهما لو كانا موجودين فى الخارج لاحتاج كل منهما الى مؤثر له تاثير وهكذا الى غير النهاية فحينئذ المص
هذا المذهب فقال والحق ثبوتهما ذهنا والا يلزم التسلسل والجواب عنه على ما فى شرح المقاصد هو انه انما يلزم ذلك لو كان
كل تاثير وايجاد فى الابداع الذى لا يفتقر الى زمان من قبيل ان يفعل وكل تاثر وحصول فى الدفعى من قبيل ان ينفعل بل اذا كان
الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل ان ينفعل حتى فسر الفا
ان يفعل بالتغيير والتحريك وان ينفعل بالتغير والتحرك وقال لا فرق بين قولنا ينفعل وبين قولنا يتغير ويتحرك هذا وههنا
قد تم مباحث الاعراض بفضل الله وحسن توفيقه ومنه واحسانه وقد انقطع الى هنا كلام المص والش
رحمهما الله فى المقصد الثانى فى الجواهر والاعراض ويتلوه المقصد الثالث فى اثبات
الصانع وصفاته واثاره وافعاله والنبوة والامامة والمعاد

المقصد الثالث فى اثبات الصانع اى فى اثبات ان للعالم صانعا واجب الوجود والصانع هو الفاعل بالعلم والارادة
وقد غلب على صانع العالم وهو الواجب الوجود تعالى وانما عدل منه اليه للاشارة الى انه انما يمكن الاستدلال عليه تعالى من سبيل النظر
فى معلولاته التى هى مصنوعاته على طريقة الان التى انما تفيد وجود العلة من حيث هو علة وصانع لا من حيث ذاتها دون اللم الذى
هو الاستدلال من العلة على المعلول حيث لا علة له تعالى لا تصير هذه المسئلة ضرورية اذ ما وجب وجوده فهو موجود بالضرورة وذلك
لان المسئلة لا تثبت ان الواجب الوجود موجود بل هى ان من الموجود ما هو واجب وجوده وهو محتاج الى ان لهذا العنوان
فردا وان هذا المفروض حقيقة وفى بيان صفاته مما يجوز عليه وما لا يجوز بمعنى كونه تعالى متصفا بها او لا بمعنى اتصافه تعالى بها
كما ستعلم وفى بيان اثاره اى افعاله مما يصح منه وما لا يصح بمعنى ان اى فعل يصح ويحسن منه تعالى واى فعل يقبح ولا يصح عليه
فهما معطوفان على اثبات الصانع وفيه اى فى هذا المقصد فصول ثلاثة الاول فى وجوده اى فى وجوده من حيث هو واجب
الوجود لا من حيث هو صانع لان صانعيته تعالى اعنى كونه فاعلا بالاختيار تثبت فى الفصل الثانى وايضا الطريقة التى اختارها
فى هذا المطلب انما يفيد وجوده تعالى من حيث هو واجب الوجود اعلم ان المناهج المشهورة فى اثبات الواجب ثلاثة الاول منهج
جمهور المتكلمين وهو النظر فى الموجود من حيث هو حادث على ما هو مذهبهم من ان علة الافتقار انما هى الحدوث فقط او الامكان
مع الحدوث شطرا او شرطا فيحتاج كل حادث الى محدث ويجب الانتهاء الى محدث غير حادث دفعا للدور او التسلسل وهذا
المنهج قاصر عن افادة المطلوب اعنى اثبات واجب الوجود لذاته لجواز ان يكون ذلك المحدث الغير الحادث ممكنا قديما فلا يفتقر
الى علة فينقطع التسلسل على هذا التقدير ولا يثبت واجب الوجود لذاته لكن المتكلمين لا يفرقون بين الواجب الوجود لذاته
والقديم فان القديم عندهم لا يفتقر فى وجوده الى الغير فيكون وجوده من ذاته الثانى منهج الحكماء الطبيعيين وهو النظر
فى الموجود من حيث هو متحرك ومتغير على ما هو موضوع صناعتهم وذلك بان يبين ان الجسم لا يتحرك بنفسه بل لا بد له من محرك
غير جسمانية كطبيعة او ارادة او قاسر على ما مر فى مباحث الاعراض وهذا المحرك اذا كان متحركا لا بد له من محرك اخر وينتهى
بالاخرة الى السماويات والحركات السماوية لا بد من انتهائها الى محرك غير متحرك بوجه من الوجوه دفعا للدور

او التسل

او الشيء وهذا المنهج قاصر عن افادة المطلوب اعني اثبات واجب الوجود لذاته لجواز ان يكون ذلك المحدث الغير الحادث
ممكنا قديما فلا يفتقر الى علة فينقطع الشيء على هذا التقدير ولا يثبت واجب الوجود لذاته لكن المتكلمين لا يعترفون بان
الواجب الوجود لذاته والقديم فان القديم عندهم لا يفتقر في وجوده الى غيره فيكون هو ممن يلزمه الثاني منهج الحكماء
الطبيعيين وهو النظر في الموجود من حيث هو متحرك ومتغير على ما هو موضوع صناعتهم وذلك بيانا ان الجسم لا يتحرك بنفسه
بل لا بد له من محرك غير جسمية كطبيعة او ارادة او قاسر على ما تقرر في مباحث الاعراض وهذا المحرك اذا كان متحركا لا بد له
من محرك آخر وينتهي بالاخرة الى السماويات والمحركات السماوية لا بد من انتهائها الى محرك غير متحرك بوجه من الوجوه دفعا
للدور او التسلسل فيكون محركا على سبيل التشويق كتحريك المعشوق للعاشق وهو مشوق للكل اعني النفس الكلية المتعلقة
بالفلك الاعظم ويشوق جميع المحركات السماوية ايضا لاشتراكها في الحركات الدورية ولكل منها مشوق آخر على حدة ايضا
بحيث يختلف الحركات جهة وسرعة وبطؤا الكثرة دون الاول فالمشوق الاول هو مبدأ الكل والمبدأ الاول وعلة العلل
وهو الواجب الوجود لذاته وسائر المشوقات مستندة اليه فائضة عنه وهي المسماة بالجواهر المفارقة والعقول المجردة
وهذا المنهج هو الذي سلكه الفيلسوف الاعظم ارسطاطاليس في كتابيه الكليين احدهما كتاب سماع الطبيعي والآخر كتاب
ما بعد الطبيعة على ما ذكره الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد وذكر انه هو الطريق المشهور عند الفلاسفة في اثبات المبدأ
الاول الواجب الوجود تقدس شانه واستحسن ابتناء هذا المنهج بالاخرة على اعتبار الامكان والمص في شرح الاشارات
اشار الى ذلك حيث قال والحكماء الطبيعيون ايضا يستدلون بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات لا
الى نهاية على وجود محرك اول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدأ اول انتهى فقوله ثم يستدلون آه اشارة
الى ما ذكرنا واعلم ان لهم طرقا اخر غير النظر في الحركة منها النظر في الجسم من حيث تركبه من الهيولى والصورة فان كل مؤلف
محتاج الى مؤلف لا محالة فان كان واجبا فهو المط وان كان ممكنا وجب الانتهاء الى الواجب دفعا للدور والتسلسل ومنها النظر
فيه من حيث اشتراك الاجسام في الجسمية واختصاص كل منها بما يختص به وذلك الاختصاص لا بد له من علة لامتناع الترجيح
بلا مرجح ويجب ان تكون غير الجسمية المشتركة فاما ان تكون واجبة الوجود وهو المط وان كانت ممكنة وجب الانتهاء الى واجب الوجود
ومنها النظر في النفس الناطقة فانها حادثة لما تقرر فهي ممكنة وتحتاج الى علة ويجب الانتهاء بالاخرة الى واجب الوجود
كما عرفت الثالث منهج الحكماء الالهيين وهو النظر في الموجود من حيث هو موجود مع قطع النظر عن كونه حادثا او قديما
متحركا او غير متحرك الى غير ذلك على ما هو موضوع العلم الالهي وهذا المنهج هو الذي سلكه رئيس فلاسفة الاسلام في كتبه
سيما في الاشارات وفي كتاب المبدأ والمعاد وقد صرح الحكيم ابو الوليد محمد بن رشد الاندلسي في كتاب تهافت التهافت
بان اول من سلك هذا المنهج من الفلاسفة ابن سينا على انه طريق خير من طريق القدماء لانه زعم انه من جوهر الموجود وان
طرق القوم من اعراض تابعة للمبدأ الاول هذا كلام ابي الوليد وقال الشيخ في رسالة الفصول لاثبات المبدأ الاول بهذه
العبارة الطبيعيون توسلوا الى اثبات المحرك الاول بما بينوا من وجوب قوة غير جسمانية وغير متناهية تحرك الفلك
وارتقوا اليه من الطبيعة والالهيون سلكوا غير هذا المسلك وتوصلوا الى اثباته من وجوب الوجود وانه يجب ان
يكون واحدا الاينية وان الموجودات صادرة عنه وان حركة الفلك متحركة شوقا اليه وطلبا للتشبه به في الكمال فلا يجوز
ان يكون كماله بحيث لا يختص به ولا ان يكون فوق كماله كمال فانه لو امكن ذلك لكان الذي له ذلك الكمال الاعلى
اولا انتهى والمص قدس سره اختار منهج الالهيين فقال الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب والا استلزمه لاستحالة الدور
والتسلسل وقد حاذى كلام الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد حيث قال لا شك ان كل وجود او كل موجود فاما واجب الوجود

واما

واما ممكن الوجود فان كان واجبا فقد صح وجود واجب هو المط وان كان ممكنا فانا بينا ان الممكن ينتهي وجوده الى
واجب الوجود انتهى واعلم ان تقرير هذا الدليل يستدعي تمهيد امور على سبيل التذكير فانا ذكرناها وبينّاها في مواضعها
فيما مر من الكتاب الاول ان الموجود منحصر في الواجب والممكن لانه اذا اعتبر من حيث هو بلا اعتبار شيء آخر فاما ان
يجب له الوجود وهو الواجب او لا يجب له الوجود وهو كذلك فظاهر انه لا يجب له العدم حيث فرض موجودا وهو الممكن قال
في الاشارات ان كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا
يجب فان وجب فهو الحق الاول بذاته الواجب وجوده من ذاته وان لم يجب لم يجز ان يق انه ممتنع بذاته بعدما فرض موجودا
بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا او مثل شرط وجود علته صار واجبا وان لم يقرن بها
شرط لا حصول علته ولا عدمها بقي له الامر الثالث في ذاته وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب
ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود بذاته واما ممكن الوجود بذاته انتهى وفيه لمثل ذلك في سائر كتبه فاذا كان
الشيخ قد عين المعنى المراد من الواجب والممكن فلا معنى للقدح في مسلكه باجمال لفظ الممكن والواجب كما فعله الغزالي
في التهافت او باشتراك اسم الممكن باعتبار كونه للممكن الحادث حقيقيا وللممكن القديم غير حقيقي فيكون قسمة الموجود
الى الممكن والواجب غير حاصرة وان القسمة المعروفة بالطبع للموجود انما هي الى الممكن الحقيقي والضروري كما فعله
ابن رشد الثاني ان الممكن لا يترجح له وجود او عدم بحسب ذاته بل يحتاج في كل منهما الى علة لتساوي نسبتها اليهما
وامتناع ترجيح احد المتساويين من غير مرجح وذلك لبطلان الاولوية الذاتية على ما مر في مباحث الامور العامة
ولا ينبغي ان نخلي هذا الموضع ايضا منه فنقول لو ترجح للممكن احد طرفيه كالوجود مثلا لذاته من غير وجوب بان يكون
الوجود اولى له لذاته مع جواز عدمه ايضا وان كان على سبيل المرجوحية كان لنا ان نأخذ اولوية الوجود مع
الموضوع ونردد بين وجوده وعدمه بان نقول الممكن الاولى له الوجود هل يتساوى وجوده مع عدمه او يكون
الوجود له اولى لكن باولوية اخرى ضرورة ان الاولوية الاولى لما اخذناها مع الموضوع فهي مشتركة بين الحالتين بيان
ذلك ان الممكن الذي وجوده اولى اذا فرضنا وقوعه بمجرد هذه الاولوية فلا يجوز ان يكون وقوع عدمه بدلا عن وجوده
لو فرضناه ممتنعا والا لكانت الاولوية وجوبا بل يجب ان يكون وقوع العدم بدلا عن الوجود ايضا جائزا مع اولوية وجوده
فاذا جاز وقوع عدمه مع ذلك لم يقع ووقع وجوده فاذا جاز وقوع عدمه ومع ذلك لم يقع ووقع وجوده فان كان
بلا مرجح واولوية كان ذلك ترجيحا لاحد المتساويين بلا مرجح وان كان ذلك بسبب اولوية ورجحان فلا يجوز ان يكون
هذه الاولوية هي الاولوية المفروضة اولا لكونها مشتركة بين حال الوجود وحال العدم بل يجب ان يكون اولوية اخرى
ومع اخذنا هذه الاولوية الثانية ايضا مع الموضوع ونردد فيما بين وجوده وعدمه وهكذا الى ما لا نهاية لها لكونها من
الاعتبارات ثم نأخذ جميع تلك الاولويات الغير المتناهية مع الموضوع ونردد فلا بد من اعتبار تساوي وجوده مع
عدمه ضرورة ان الاولوية خارجة من الاولويات الغير المتناهية فيلزم ترجيح احد المتساويين من غير مرجح وهو مح بالبديهة
وهذه طريقة في نفي الاولوية الذاتية بل الاولوية مطلقة دقيقة المأخذ قليلة المؤونة جدا قد تفردنا بها بفضل الله
ومنّه وسلكناها في كتابنا الموسوم بگوهر مراد وجه اخر لو كان وجوده مثلا راجحا على عدمه بالنظر الى ذاته لكان عدمه
ممتنعا بالنظر الى ذاته لان رجحان احد الطرفين يستلزم مرجوحية الطرف المقابل ومرجوحيته يستلزم امتناعه لان ترجيح
احد المتساويين اذا كان ممتنعا كان ترجيح المرجوح اولى بالامتناع لان المرجوح اضعف من المتساوي حالا قال الامام
في كتاب الاربعين فرجحان الوجود نظرا الى الذات يستلزم امتناع العدم بالنظر اليها وهو يستلزم وجوب الوجود

مفـ مع انه المط وجه ثالث وهو ان ذلك الممكن المفروض وجوده بمجرد الرجحان ان كان علة لوجود نفسه لزم تقدمه
على نفسه وان لم يكن علة لنفسه كان موجودا بلا سبب وهو جائز العدم لامكانه فيلزم جواز انعدام الموجود من غير سبب يقتضيه
كما قال الفارابي لو حصل سلسلة الوجود بلا وجوب يكون مبدأها ممكنا حاصلا بنفسه لزم اما ايجاد الشيء نفسه وذلك
فاحش واما صحة عدمه لنفسه وهذا افحش وتحقيقه على ما قيل انه على تقدير وجوده بالرجحان يكون متصفا بالوجود ولا
يكون عينه فيكون الذات منشأ رجحان الاتصاف ولا معنى للعلة الا ما يترجح المعلول به فيكون علة للاتصاف بنفسه
بالوجود ولما فرض عدم بلوغه حد الوجوب يجوز عدمه مع بقاء الرجحان والا لكان بالغا حد الوجوب فقد فرض عدم بلوغه
البرهان الثالث انه كما ان الممكن مفتقر في حصول الوجود له الى علة كذلك مفتقر في بقاء الوجود وثباته له الى العلة وذلك لان
الممكن لو صار بمجرد حصول الوجود له واجبا لكان بحصول العدم له ممتنعا وهو لا يخلو عن احدهما فلا يكون ممكنا فقيل الا
على ما مر في الامور العامة لازم لماهية الممكن فلا ينفك الممكن عنه في حال الوجود او عدمه فما دام الامكان ثابتا له كانت الحاجة
الى العلة ثابتة له فلو فرض ممكن قديم كان مع دوام وجوده بل مع ضرورته دائم الافتقار الى علة قال الشيخ في كتاب المبدأ
والمعاد كل حادث له علة في حدوثه وعلة في ثباته ثم يمكن ان يكونا ذاتا واحدة مثل [illegible] القالب في تشكيله للماء ويمكن
ان يكون ذلك شيئين مثل صورة الصنم فان محدثها الصانع ومثبتها يبوسة جوهر العنصر المتخذة منه ثم قال ولا يجوز
ان يكون الحادث ثابت الوجود بعد حدوثه بذاته حتى يكون اذا حدث فهو واجب ان يوجد ويثبت لا بعلة في الوجود والثبات
فانا نعلم ان ثباته ووجوده ليس واجبا بنفسه فمحال ان يصير واجبا بالحدوث الذي ليس واجبا في نفسه ولا ثابتا بنفسه
ثم قال واعلم ان ما اكتسبه العدم امتناعا ومحال ان يكون حال العدم ممكنا ثم يوجد فحال الوجود واجبا بل الشيء
في نفسه ممكن ويعدم ويوجد واي الشرطين اشترط عليه صار مع شرط دوامه ضروريا لا ممكنا ولم يناقض ان الامكان باعتبار
ذاته والوجوب والامتناع باعتبار شرط لاحق به فاذا كانت الصورة كذلك فليس للممكن في نفسه وجود واجب بغير اشتراط
البتة بل ما دام ذاته تلك الذات لم يكن واجب الوجود بالذات بل بالغير وبالشرط فلم يزل متعلق الوجود بالغير وكلما
احتيج منه الى غير وشرط فهو محتاج الى سبب فقد بان ان ثبات الحادث ووجوده بعد الحدوث يستمد وجوده وان
وجوده بنفسه غير واجب الرابع ان الوجود لا يمكن ان يحصل للممكن على سبيل التسلسل بان يكون له علة ولعلته علة و
هكذا الى ما لا نهاية له من غير ان ينتهي الى علة واجبة لذاته وقد عرفت ذلك في مبحث ابطال التسلسل من مباحث العلة
والمع بطرق عديدة وبراهين قوية ونذكر ههنا منها البرهان الذي اخترعه المص وتقريره يتوقف على مقدمات ثلث الاولى
هي ان الشيء ما لم يجب وجوده لا يمكن ان يصير موجودا والا لزم الترجيح من غير مرجح كما ظهر من ابطال الاولوية مطلقا والثانية
ان الوجود لا يجب للشيء ما لم يمتنع عليه جميع انحاء عدمه وهذا ظاهر لا يحتاج الى بيان والثالثة ان مجموع الممكنات
سواء كانت متناهية او غير متناهية في حكم ممكن واحد في جواز طريان الانعدام عليه وهذا ايضا قريب من البديهي و
بعد تمهيد هذه المقدمات نقول لكل واحد من احاد سلسلة الممكنات لا يمكن ان يصير موجودا الا بان يجب وجوده من علة
موجودة واجبة وجودها اما بالذات واما بالغير الغير المستند الى الواجب بالذات لا يمكن ان يصير سببا لوجوب وجود
معلوله لان وجود المع انما يجب بان ينسد عليه جميع انحاء عدمه بحكم المقدمة الثانية ومن انحاء عدم المع عدم علته وهذا
النحو من العدم غير ممتنع على المع المستند الى العلل الممكنة الغير المستندة الى الواجب لذاته وان فرضت غير متناهية بحكم المقدمة
الثالثة فيجوز عدم المع مع انعدام جميع علله الغير المتناهية فلا يمكن ان يصير وجوده واجبا فلا يمكن ان يصير موجودا
لكن قد فرضنا وجوده فوجب ان يستند الى علله الغير المتناهية فرضنا الى علة واجبة الوجود لذاتها واذا وجب استنادها

بجميع

جميع العلل الغير المتناهية الى علة واجبة لذاتها تكون هي طرفا لسلسلة العلل لامتناع استناد جميع السلسلة اليها وعدم
استنادها الى علة اخرى فيصير السلسلة ذات طرف فتصير متناهية وقد فرضناها غير متناهية هف الخامس انه لا يمكن
حصول الوجود للممكن على سبيل الدور بان يكون ممكن معلولا لممكن اخر وهو للاول او يكون هو ايضا معلولا لممكن اخر
وهو لاخر وهكذا الا انه ينتهي بالاخرة الى الاول وذلك لما ذكرنا في بيان بطلان التسلسل من جواز انعدام جميع المعلولات
الممكنة معا بل ذلك في المتناهية اظهر ولما يلزم من تقدم الشيء على نفسه وهو مح بالضرورة هذا وبعد ذلك كله بهذه الامور نقول
لا شك في وجود موجود فاذا نظرنا اليه من حيث هو موجود وقطعنا النظر عن جميع الخصوصيات يحتمل ان يكون ذلك الموجود
واجب الوجود كما يمكن ان يكون ممكن الوجود وذلك لاشتراك الوجود معنى بين الواجب والممكن كما مر في اوائل الكتاب فان كان
ذلك الموجود المقطوع النظر عن الخصوصيات واجب الوجود ثبت المط وان لم يكن واجبا بل كان ممكنا لاقتضى الموجود فيهما
استلزم وجود ذلك الموجود الممكن وجود الواجب لذاته لان ذلك الممكن لا يمكن ان يوجد بنفسه بل يحتاج في وجوده الى علة
موجودة يترجح بها وجوده فان كانت واجبة ثبت المط وان كانت ممكنة لاحتاجت العلة ايضا موجودة وهكذا فان وجبت
الحاجة في شيء من المراتب الى الممكن الاول والى شيء من المراتب السابقة عليه فيلزم الدور وان لم يترجح بل ذهبت الى غير النهاية
لزم التسلسل وكلاهما محال الان فلا بد ان ينتهي الحاجة في شيء من المراتب الى علة واجبة الوجود لذاتها دفعا للدور والتسلسل فظهر
انه ان لم يكن ذلك الموجود الغير المشكوك فيه المفروض واجب الوجود استلزم لا محالة وجود واجب الوجود وهو المط واعلم ان
هذا المنهج اعني منهج الالهيين هو اوثق المناهج واوضحها واتمها واهديها واقلها مؤنة واكثرها معونة ويشبه ان يكون
طريق الصديقين الذين هم يستشهدون بالحق لا عليه لكونه نظرا في الوجود وهو عين حقيقته تع فيغني عن البراهين
اللمية ويمكن الوصول به الى معرفته تع وان لم ينظر الى موجود بالفعل بعد ما فرض امكان وجوده قال الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد
بعد الفراغ من تقرير هذا المنهج انا اثبتنا الواجب الوجود لا من جهة افعاله ولا من جهة حركته فلم يكن القياس دليلا ولا ايضا
كان برهانا محضا فالاول ليس عليه برهان محض بل كان قياسا شبيها بالبرهان لانه استدلال من حال الوجود انه يقتضي
واجبا وان ذلك الواجب كيف يجب ان يكون ولا يمكن ان يكون من وجوه القياسات الموصلة الى اثبات العلة الاولى وتعريف
صفاته اوثق واشبه بالبرهان من هذا الطريق فانه وان لم يفعل شيئا ولم يظهر منه اثر يمكن بهذا القياس ان يثبت بعد
وضع امكان وجوده كيف كان انتهى وقال في الاشارات تامل كيف لم يحتج بياننا لثبوت المبدأ الاول ووحدانيته وبراءته
عن الصمات الى تامل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اوثق
واشرف قال والى مثل هذا اشير في الكتاب الالهي سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق الاية وهذا حكم
لقوم ثم يقول اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وهذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه انتهى كلامه اقول
ثم ان وجه كون هذا الطريق اشبه بالبرهان اي اللمي هو ما اشار اليه من انه وان لم يفعل شيئا لم يظهر منه اثر يمكن
بهذا القياس ان يثبت وذلك لان القياسات الانية انما يكون من الافعال والاثار بخلاف اللمية فهذا الطريق لكونه
لا من جهة الاثار يشبه اللم ومن جهة انه ليس من العلة ليس به وايضا فالواحد من القياسات الانية ما هو اقرب الى اللم بل كاد
ان يكون في مرتبته في الوثوق وهو ما يكون من اللوازم المنتزعة من حاق الملزوم وحقيقته من غير اعتبار امر اخر على ما
صرح به الشيخ في الحكمة المشرقية وهذا الطريق من النظر في طبيعة الوجود المنتزعة من ذاته تع بلا اعتبار امر زائد على ذاته
كذلك وقد يقال ان هذا الطريق لمي دون سائر الطرق اذ هو استدلال بحال مفهوم الوجود على ان بعض الموجود واجب
لا على ذات الواجب في نفسه وكون طبيعة الوجود مشتملا على فرد هو الواجب لذاته حال من احوال تلك الطبيعة فالا

[illegible]

في الحقيقة

في الحقيقة بمجال من احوال تلك الطبيعة على حال اخرى لها معلولة للاولى فانكون طبيعة الوجود مشتملا على فرد ممكن
هو الذي اوجب اشتمالها على الفرد الواجب وبعبارة اخرى ليس الاستدلال على وجود الواجب في نفسه بل على انتسابه الى هذا
المفهوم ويؤيده على نحو ما ذكره الشيخ في الاستدلال بوجود المؤلف من وجود ذي المؤلف على ما مر في الامور العامة من ان وجود الوجود
في نفسه علة لغيره مطلقا ووجوده الرابطي اعني انتسابه الى هذا المفهوم معلول له وقد يكون الشيء في نفسه علة لشيء وفي
عند شيء اخر معلولا له ولا تحاشد في ذلك واما كون هذا الطريق اخصر واقل مؤنة من سائر الطرق فظاهر حيث لا يحتاج
الى النظر في حدث الخلق وحركة ولا الى وجود ممكن بالفعل كما عرفت واعلم انه يمكن ان يقرر هذا الدليل على الوجه الذي
قررنا به ابطال التسلسل بان نقول وهكذا فنقول رجعت الحاجة الى الممكن الاول او ذهبت الى غير النهاية لا يمكن ان يجب
بذلك وجود الممكن الاول وانما يجب لو انسد عليه جميع انحاء العدم وهو غير ممكن مع انحصار الموجودات في الممكنات
فلا بد من الواجب الوجود لذاته ليستند اليه وجوب الواجبات بالغير من الممكنات بالغير من الممكنات وهو المطلوب ولا توقف
لهذا الدليل على ابطال الدور والتسلسل وان لزم منه ابطالهما وعلى هذا يزداد قلة المؤنة جدا ولا يمكن حمل كلام المص
على هذا الوجه لمكان قوله لاستحالة الدور والتسلسل ولو كان مراده ذلك لقال لو لا استناده الى الواجب لدار او تسلسل
والعجب منه قدس سره انه مع تفرده بتفطن هذا الوجه في ابطال التسلسل على ما قررناه سابقا كيف تغفل عن ذلك ومن الدلائل التي لا
يبتني على ابطال التسلسل ما ذكره بعض الاعلام حيث قال على تقدير كون الموجودات منحصرة في الممكنات يلزم الدور اذ تحقق وجود
ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما لان وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف ايضا على موجود
ما لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد انتهى كلامه وتوجيهه على ما حققه بعض الاعاظم ان طبيعة الموجود على تقدير انحصار الموجود
في الممكن يكون ممكنة محتاجة الى طبيعة الايجاد وهي لكونها طبيعة ما غير متوقفة على طبيعة الموجود فيلزم الدور فان قلت
طبيعة الموجود وان كانت واحدة في نفسها متعددة في نفس الامر لتحققها في ضمن الافراد فحاجتها ليست حاجة واحدة بل متكثرة
حسب تكثر الافراد فيجوز كونها محتاجة في ضمن فرد محتاجا اليها في ضمن فرد اخر وكذا القول في طبيعة الايجاد فلا يلزم
على هذا التقدير هو التسلسل لا الدور قلت طبيعة الموجود المتحققة في ضمن جميع الافراد ايضا ممكنة محتاجة الى الايجاد
فاذا كانت طبيعة الايجاد المتحققة في ضمن جميع الافراد ايضا لكونها طبيعة ما غير محتاجة الى طبيعة الموجود يلزم الدور لا محالة
فتدبر وما ذكره ايضا ان ليس للوجود المطلق من حيث هو موجود مبدا والا لزم تقدم الشيء على نفسه وبعبارة اخرى مجموع
الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا ومجموع الممكنات ليس يمتنع ان يصير لا شيئا محضا وبذلك يثبت وجود
الواجب بالذات وهو مبني على ما مر من جواز الانعدام على الممكنات باسرها فانه على تقدير انحصار الموجود في الممكن يكون
للوجود المطلق والمجموع الموجود مبدا موجود لا محالة فهذا المبدا من حيث انه واحد من الموجودات داخل في المجموع ومن حيث
انه علة للمجموع يكون علة لنفسه ايضا فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما اذا لم ينحصر الموجود في الممكن فلا يلزم ان
يكون لمجموع الموجودات مبدا فلا يلزم تقدمه على نفسه وكذا على العبارة الثالثة نقول لو جاز طريان العدم على مجموع الموجودات
وصيرورته لا شيئا محضا لكان ذلك من جهة عدم علته فكانت داخلة في عدم المجموع ومتقدما على عدم المجموع فكان
متقدما على نفسه ويظهر منه تقدم علة المجموع ايضا على نفسها ويمكن ان يجعل هذا وجها على حدة بان يقال لو جاز انعدام
مجموع الموجودات وكونه لا شيئا محضا لامتنع ان يتحقق موجود من الموجودات العدم لانسداد جميع انحاء العدم عليه
ذلك بخلاف مجموع الممكنات فانه في حكم ممكن واحد ولا يلزم من جواز الانعدام عليه الا امتناع تحقق موجود ما من
جهة الممكنات لا مطلقا لجواز تحققه من جهة موجود واجب الوجود فليتدبر ومنها ما قيل ان موجد جميع الموجودات الممكنات

العرية

الضرورة وجب ان يكون خارجا عنه ما الضرورة والموجود الخارج عنه انما يكون واجبا بالذات وما قيل انه لا بد لجميع الممكنات
الصرفة من علة لها بالذات وعلى الاطلاق والعلة بهذه الصفة علة لجميع اجزائه فلا يجوز ان يكون شيء من اجزائه علة
له والا لكان علة لنفسه ولعلله ومبناها على كون كل مجموع حقيقي موجودا على حدة مع قطع النظر عن الهيئة الاجتماعية العارضة
له وقد ادعوا الضرورة فيه ولا يرد عليه انه لو لزم من وجود اثنين وجود ثالث لزم من وجود اثنين وجود امور غير
متناهية لان الرابع الذي هو معروض وصف الثلاثية اعتباري محض كيف وهو حاصل من اعتبار جزئية كل واحد
من الاثنين المفروضين اولا وجزئية المجموع المركب منهما فلو تحقق في الخارج لزم اعتبار كل واحد من الاثنين فيه مرتين وهو
مع بالضرورة ومنها ما قيل انه لا يمكن ان يكون ممكن ما من الممكنات منشأ لوجوب الممكنات ولا لامتناع طريان العدم
عليها بالكلية وهذا بالحقيقة هو الدليل الذي اخترعه المص وما قيل انه لو لم يتحقق الواجب لم يتحقق شيء من الممكنات اذ لا
شيء من الممكنات مستقل بنفسه لا في الوجود ولا في الايجاد واذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره وهذا ايضا
كما ترى في الرجوع الى الدليل المخترع ومبناها على ما مر من كون جميع الممكنات في حكم ممكن واحد في جواز الانعدام وامتناع
الاستناد جميع انحاء العدم عليه من ذاته هذا **الثاني** من الفصول الثلثة في صفاته تع وفي هذا الفصل مسائل **الاولى**
انه تع قادر مختار بمعنى انه يتمكن من الفعل والترك بمعنى انه تع يجب ان لا يتخلف عنه الفعل فان القدرة بهذا المعنى هو المتنازع
فيه بين المتكلمين والحكماء واما القدرة بمعنى كونه بحيث يصح منه فعل العالم وتركه بالنظر الى ذاته تع او بمعنى كونه بحيث ان
شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فمتفق عليه بين الفريقين بيان ذلك ان القدرة في الاصل هو ان يكون الحيوان بحيث يصدر
عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر اذا لم يشأ ويلزمه صحة الصدور واللاصدور وضد هذا المعنى العجز ولما كان هذا المعنى
صفة كمال للموجود بخلاف ضده فانه صفة نقص لا محالة والعقل يحكم بوجوب اتصاف الواجب بما هو فقط في النفيس واتفق العقلاء
كافة بوجوب الحكم بكونه تع قادرا دون ان يكون عاجزا ولكن المتكلمين اوجبوا وقوع كل من المشية وعدم المشية والصدور
واللاصدور في نفس الامر كما هو في الاصل بخلاف الحكماء فانهم لم يوجبوا ذلك ولا شك ان ذلك امر زائد على مفهوم
فالحكماء حكموا بكونه تع قادرا مع اعتقادهم قدم الفعل لانه صادق عليه انه لو لم يشأ لم يفعل قال الشيخ في الالهيات الشفا
فمنها يظن انها لا تكون موجودة الا لمن شأنه ان يفعل ومن شأنه ان لا يفعل فان كان من شأنه ان يفعل فقط فلا يرون
ان له قدرة وهذا ليس بصادق فانه ان كان هذا الشيء الذي يفعل فقط يفعل من غير ان يشاء ويريد فذلك ليس له قدرة ولا
قوة بهذا المعنى وان كان يفعل بارادة الا انه دائم الارادة لا يتغير ارادته فانه يفعل بقدرة وذلك لان حد القدرة
الذي يؤثرون هؤلاء ان يجدوه ما هو موجود هاهنا وذلك لان هذا يصح عنه ان يفعل اذا شاء وان لا يفعل اذا
لم يشأ وكلاهما شرطيان اي انه اذا شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وانما هما داخلان في تحديد القدرة على ما هو شرطيان
وليس من صدق الشرطي ان يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه او صدق حمل فانه ليس اذا صدق قولنا اذا لم يشأ لم يفعل
يلزم ان يصدق لكنه لا يشاء وقتا ما واذا كذب انه لا يشاء البتة يوجب ذلك كذب قولنا واذا لم يشأ لم يفعل فان هذا يقتضي
انه لو كان لا يشاء لما كان يفعل كما انه اذا يشاء فيفعل واذا صح انه اذا شاء فعل صح انه اذا فعل فقد شاء اي اذا فعل
من حيث هو قادر فيصح انه اذا لم يشأ لم يفعل واذا لم يفعل لم يشأ وليس في هذا انه يلزم ان لا يشاء وقتا ما وهذا
بين لمن عرف المنطق انتهى كلام الشفا وقال في رسالته في اثبات المبدأ الاول بهذه العبارة الله تع كان في خلق هذا
العالم مختارا فانه ان لم يفعل انه كان مختارا كان ذلك منه عن غير رضي به وليس المختار اذا اختار الصلاح ففعله يلزمه ان يختار
مقابله ايضا فيفعله واذا لم يفعل مقابله لم يكن مختارا بل الاختيار يكون بحسب الدواعي وقد انه داع الى الصلاح فاختار

في مباحث الصفات القدرة

وقال ايضا

وقال ايضا واعلم ان القدرة هو ان يكون الفعل متعلقا بمشيته من دون ان يعتبر معها شيئا آخر والقدرة فيه تعالى عند علمه
فانه اذا علم ان فيه مصلحة فقد وجب وجود الشيء وفينا عند المبدأ الاول المحرك وهي القوة المحركة والقوة العاقلة وهي فيه تعالى
خالية عن الامكان وهي صدور الفعل عنه بارادته بحسب من غير ان يعتبر معها وجوب شيئا احد الجزئين لا انه اراد ولا
انه لم يرد وليس هو مثل القدرة فينا فان القدرة فينا هي بعينها القوة وهي في الاول تعالى الفعل فقط وهي بعينها الارادة
وعلمه والارادة فيه لم تكن لغرض البتة غير ذاته وفينا تابعة لاغراض مختلفة فلذلك تختلف وارادة الشيء فينا غير تحصيله
فان ارادة الشيء الحقيقية تصوره مع موافقته لمتصوره واذا تصورنا لنا مقتضى ثم اردنا تحصيله كان تصوره لنا نفس ارادتنا
لكنا نريد بعد ذلك تحصيله والجمهور غافلون عن ذلك ثم قال المشهور ان القادر من هو بحال انه اذا شاء فعل واذا
لم يشاء لم يفعل لا من يريد فيفعل او لا يريد فلا يفعل دائما وان ههنا اشياء يعرفها ان الخالق لا يريدها قط ولا يفعلها
وهو مع ذلك قادر على فعلها مثل الظلم فالشرط اذن ههنا القضية الشرطية والشرطية لا يتعلق صدقها بان يكون جزؤها
صادقين فانه قد يصح ان يكون جزؤها كاذبين فليس يلزم اذن من قولنا اذا شاء فعل انه شاء حتى يصح هذه القضية
والقدرة لا محالة متعلقة بالمشية ويستعمل في الاول تعالى ان يكون بالامكان فهو اذا فعل فقد شاء واذا لم يفعل فانه لم يشأ
انتهى كلام الشيخ وقال الامام في كتاب الاربعين اعلم ان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك بحسب الدواعي المختلفة
مثاله ان الانسان ان شاء ان يمشي قدر عليه واما تاثير النار في التسخين فليس كذلك لان التسخين من النار غير موقوف
على ارادتها ودواعيها بل هو امر لازم لذاتها وقال شارح المقاصد المشهور ان القادر هو الذي ان شاء فعل وان
شاء ترك ومعناه انه يتمكن من الفعل والترك اي يصح كل منهما منه بحسب الدواعي المختلفة وهذا لا ينافي لزوم الفعل عنه
عند خلوص الدواعي بحيث لا يصح عدمه ووقوعه لا يستلزم عدم الفرق بينه وبين الموجب التام الذي يجب عنه الفعل نظرا الى نفسه بحيث
لا يتمكن من الترك اصلا ولا يصدق انه ان شاء ترك كالشمس في الاشراق والنار في الاحراق وذكر ايضا ان لا خلاف عند
الفلاسفة في كونه تعالى قادرا لكن بمعنى لا ينافي الايجاب فان القادر هو الذي يصح ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر
وهذه الصحة هي القدرة وانما يترجح احد الطرفين على الآخر بانضمام وجود الارادة وعدمها الى القدرة وعند
اجتماعهما يجب حصول الفعل ولكون ارادته تعالى علما خاصا وكون علمه وقدرته ازليين غير زائدين على الذات كان العالم
قديما والصانع موجبا انتهى فلا نزاع اذن لنا في معنى القدرة الذي هو المفهوم الشرطي في وجوب وقوع مفهوم
المقدم وعدم وجوبه قال شارح المواقف اما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق
عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم
وسائر الصفات الكمالية فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق
وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقه سبحانه انتهى وقال بعض افاضل المتأخرين من اصحابنا رحمه الله الذي علم من
مقالات الفريقين اتفاقهما على القول بالاختيار لان كلا منهما يقول انه تعالى فاعل مع الشعور بما يصدر عنه ولا يكون
فاعلا بالطبيعة بل الظاهر ان اختلافهم انما هو في كيفية صدور الاثر عنه تعالى فعند الفلاسفة انما هو على سبيل الكمال
وعدم جواز التأخير لكونه فاعلا بالاستقلال لا يتوقف صدور الفعل عنه على شيء مغاير لذاته سوى القابل و
هو متحقق دائما وازلا اذ الامكان متحقق دائما والا لا ينقلب الماهية القابلة لفيض الوجود متحققة في علمه تعالى
فالفعل عنه غير مسبوق بشيء سوى العلة والعدم صرفا حتى يتميز هناك عنها الا وقت لا شرط ولا حال اذ العدم المحض لا يوصف
بشيء من ذلك فتعين الوجود وعند المتكلمين ان الداعي بشرط تحقق التأثير متوقف تأثير المؤثر عليه فعند وجوده

لا يمتنع

لا يتعين والداعي لا يكون متوجها الى الموجود بل الى المعدوم فيتحد الداعي يجب ان يكون الفعل مسبوقا بالعدم وهذا
الكلام ظ لكنه انما يتم على تقدير تجدد الداعي كما هو مذهب جماعة من المتكلمين فاما على القول بقدمه فمشكل خصوصا
على القول بان الفاعل التام لا يتخلف اثره عنه كما هو المشهور ومن مذهب المحققين منهم كابي الحسين واتباعه فانهم لا يفرقون
بين العلل الايجابية وبين المختار وح لا يتحقق العدم بين الفاعل والفعل فوجوب الملازمة كما على القول الاول الذي
قرره الفلاسفة نعم على القول بعدم وجوب الاثر عند وجود المؤثر التام كما هو مذهب فريق من المتكلمين يتحقق الفرق
بين القول بسبق العدم على التاثير انتهى كلامه مع ادنى تلخيص ثم ان المعنى المقابل للقدرة هو المراد من الايجاب وهو في المعنى
المتفق عليه يتحقق بان لا يكون للفاعل مشية اصلا كالنار في الاحراق او بان يكون له مشية لكنه لم يتمكن من ان يفعل
على وفق ارادته كالمرتعش في تحريك يده مثلا وفي المعنى المختلف فيه يتحقق بان يريد الفاعل الفعل دائما ويفعله دائما
او لا يريده دائما فلا يفعله دائما فالواجب تع موجب عند الحكما بالمعنى الاخير ومختار بالمعنى المقابل له عند المتكلمين
واما بالمعنى الاول فليس بموجب عند احد والعجز الذي هو ضد القدرة انما هو ضد للقدرة بالمعنى المتفق عليه فقط اذ لم
يتبادر ان يقال للفاعل الذي يفعل دائما انه عاجز عن الفعل ولو اريد انه عاجز عن امساك نفسه عن الفعل فان اريد
انه عاجز عن الامساك مع مشيته الامساك فخارج عما نحن فيه اذ المفروض انه لو لم يشا لم يفعل وان اريد انه عاجز عن
الامساك مع مشيته الفعل فذلك الاطلاق خطا البتة اذ هذا المعنى مما يحقق القدرة ويؤكدها فكيف يصدق عليه
ضدها وهذا ما يوضح ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه وسنحقق في مسئلة الجبر والاختيار ما يوضح
هذا المقام فظهر انه لا شناعة على الحكما في اطلاقهم الايجاب عليه تع زائدا على ما لزمهم من القول بقدم العالم بل
النزاع في الاختيار والايجاب بالاخرة راجع الى النزاع في الحدوث والقدم هذا واحتج المتكلمون على اختيار الصانع
ونفي الايجاب عنه بما اشار اليه المص بقوله وجود العالم اي بجميع اجزائه بمعنى جميع ما سوى الله بعد عدمه اي كونه
حادثا مسبوقا بالعدم الواقعي سبقا ذاتيا في عرف المتكلمين على ما عرفت في مبحث اقسام السبق من الامور العامة وحدوث العالم
بهذا المعنى وان لم يثبت فيما مر من الكتاب بل الثابت فيه انما هو حدوث الاجسام واعراضها فقط لكنه مما اجمع عليه
المتكلمون واستدلوا عليه بما اورده الامام في كتاب الاربعين بما حاصله ان جميع ما سوى الله تع ممكن لامتناع
تعدد الواجب لدليل التوحيد وان كل ممكن يجب ان يكون محدثا لان كل ممكن مفتقر الى مؤثر في ترجيح وجوده على عدمه لامتناع الترجح بلا مرجح فهذا
الافتقار الى المؤثر لا يمكن ان يكون حال وجود الممكن بصفة البقا لان التاثير في الموجود وايجاده حال كونه
موجودا تحصيل للحاصل وهو مح بالبديهة فيجب ان يكون هذا الافتقار الى المؤثر اما حال عدم الممكن واما حال حدوث
وجوده وابتدائه وعلى التقديرين يلزم ان يكون الممكن مسبوقا بالعدم وهو المراد من الحدوث فثبت ان كل ممكن فهو حادث
وهو المط وانت خبير بضعف هذا الاستدلال لما عرفته في الامور العامة من ان تاثير المؤثر في الممكن من حيث هو
هو لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم كيف ولو ان تاثيره فيه حال عدمه لزم اجتماع النقيضين كما يلزم من
تاثيره فيه حال وجوده تحصيل الحاصل وهو لا يخ عن احدهما ولهذا لم يعول المص قده على هذا الدليل ولم يذكره فيما
مر بنفي الايجاب اي كون الواجب الوجود الصانع له فاعلا موجبا بالمعنى المتنازع فيه اعني كونه بحيث لم يتخلف عنه
الفعل وذلك لانه لو كان موجبا بهذا المعنى يلزم ان يكون العالم قديما اذ لو كان حادثا لكان متخلفا عنه بالضرورة وهو
خلاف المفروض لكنه حادث باجماع المتكلمين كما مر آنفا فلا يكون الصانع موجبا وهو المط هذا اذا بني الكلام
على حدوث العالم بمعنى جميع ما سوى الله واما لو بني على حدوث العالم الجسماني على ما هو الظ من مذهب المص

فالاولى

بقوله في بيان الملازمة اذ لو كان حادثا لتوقف على امر حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام المستلزم للترجيح
من غير مرجح وذلك الحادث ايضا يتوقف على حادث ثالث وهكذا فيلزم التسلسل في الحوادث مجتمعة او متعاقبة وكلاهما مح
عند المتكلمين على ان في صورة الاجتماع يلزم التخلف ايضا وانما احتيج الى هذا الاستدلال لان اثبات حدوث العالم بجميع
اجزائه بالبرهان العقلي لما لم يتيسر ولم يتعرض له في هذا الكتاب كما عرفت لم يكن لنا غنى في نفي الايجاب عن التعرض لبطلان
التسلسل في الشروط والمعدات قال شارح المقاصد الاصل المعول عليه باب اثبات قادرية الباري تع انه صانع قديم له
صنع حادث وصدور الحادث عن القديم انما يتصور بطريق القدرة دون الايجاب اذ لا يلزم تخلف المعلول عن تمام علته حيث
وجد في الازل العلة دون المعلول ولا يتم هذا الا بعد اثبات ان شيئا من الحوادث مستند الى الباري تع بلا واسطة وذلك
بان يبين انه قديم بذاته وصفاته وان العالم حادث بجميع اجزائه على ما قرره المتكلمون او يبين امتناع ان يكون
موجبا ويكون في سلسلة معلولاته قديم مختار يستند اليه الحوادث وهذا مما وافقنا عليه الخصم او حركة سرمدية يكون
يكون جزئياتها الحادثة شروطا ومعدات في حدوث الحوادث على ما زعمت الفلاسفة وقد بين في بحث ابطال التسلسل
بيان حدوث الحوادث واستحالة ما لا نهاية لها مجتمعة كانت او متعاقبة وفي بحث حدوث العالم بيان استحالة ازلية
الحركة انتهى وقال صاحب المواقف واعلم ان هذا الاستدلال انما يتم باحد طريقين الاول ان يبين حدوث ما سوى الله
تع وصفاته وانه لا يجوز قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته والثاني ان يبين في الحادث اليومي انه لا يستند
الى حادث مسبوق باخر لا الى نهاية محفوظا بحركة دائمة واستعد احاطتك بما تقدم من المباحث حتى يتيسر
عليك ذلك انتهى فان قيل هذا الاستدلال لا يمكن اجراؤه من قبل المص القائل بامتناع الترجيح بلا مرجح اذ على تقدير
هذا الاجراء يمكن ان يعارض بان تاثيره تع في العالم لو لم يكن بالايجاب لزم التوقف على امر حادث بان يقال ان العالم قديم
والا لتوقف على امر حادث الى اخر ما قيل في الاستدلال اجيب بان المعارضة مندفعة عن المص اذ له ان يمنع لزوم الترجيح
بلا مرجح لجواز كون المرجح علم الفاعل بالاصلح واعلم ان ههنا نزاعا اخر وهو انه هل يجب من الله تع بالعلم والارادة شيء بحيث
يمتنع تخلفه بعد تعلقهما عنه تع ام لا فالحكماء والمحققون من المتكلمين كالمص على الاول لما مر من ان الشيء ما لم يجب لم
يوجد لامتناع الترجيح بلا مرجح والاشعري ومن تبعه لتجويز الترجيح بلا مرجح على الثاني فعندهم يجوز ان يقع الترك بدلا
عن الفعل بعد ما عزم فيه على الفعل ويمتنع عند غيرهم ذلك والفرق في ذلك بين الحكماء وبين المص واضرابه هو ان عند
الحكماء قد تعلق ارادة الباري تع بايجاد العالم في الازل فوجب وجوده منه بالارادة القديمة التي هي عين ذاته تع ويمتنع
وقوع الترك بالنظر الى ذلك التعلق وان جاز مع قطع النظر عنه وعند المص وغيره قد تعلقت الارادة الذاتية والعلم
بالاصلح بايجاد العالم في وقت معين وبعد تعلقها فيه يمتنع التخلف وهذا ايضا مما يؤكد ما ذكرنا من التشنيع على الحكماء
فقد تبين ان الواسطة غير معقولة جواب عن سؤال هو ان حدوث العالم لا يدل الا على ان المؤثر فيه بلا واسطة يكون مختارا
لا مط فيجوز ان يكون الواجب تع مؤثرا في العالم بواسطة ممكن صادر عنه بالايجاب مؤثر في العالم بالاختيار فلا يثبت بذلك
اختياره تع وتقرير الجواب على ما قرره الشارحون هو ان تلك الواسطة ايضا يكون من العالم لان المراد به جميع ما سوى
الله وتوسطها بين صنعها وبينه تع غير معقول وهذا التقرير غير مناسب من قبل المص حيث لم يبين الا حدوث الاجسام واعراضها
ونفوسها وجوز وجود الجواهر المجردة العقلية حيث قال فيما سبق واما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه فيجوز ان
يكون الواسطة من تلك الجواهر ولما ما قيل من ان المص لم يجوز قدم المجرد بل وجوده وان قوله فيما سبق ولا قديم سوى
الله تع يدل على حدوثه على تقدير وجوده فضعيف اذ تجويز وجوده يستلزم تجويز قدمه اذ كما لم يثبت امتناع وجوده

لم يثبت

لم يثبت امتناع قدمه على تقدير وجوده ايضا ومعنى قوله لا قديم سوى الله اى لا قديم ثابتا كما مر هناك فالصواب ان يقرر

هذا الجواب بان صدور العالم الحادث عن الواسطة انما يجوز بارادة حادثة غير مستندة الى الواجب الموجب بالفرض لان

استناد الحادث الى القديم الموجب لا يمكن الا بحركة ازلية وهي منتفية لحدوث العالم الجسماني وهذا اعني حدوث الارادة من

غير استنادها الى الواجب غير معقول لكونه حدوثا بلا سبب او باسباب متسلسلة وكلاهما محال فهذا الكلام من المصنف من تتمة

الاستدلال فانه لما لم يثبت عنده حدوث سوى العالم الجسماني كان البيان موقوفا على ابطال التسلسل في الشروط وعلى نفي قدمه

من الممكنات مجرد يكون ناثرة في العالم الجسماني بالاختيار من غير استنادها الى الواجب معا انه مع جواز التسلسل المذكور او بطلانه

وجواز واسطة بالصفة المذكورة لا يمتنع استناد الحادث الى الموجب لكن الاول اعني بطلان التسلسل مطلقا قد مر فاشار ههنا

الى نفي الواسطة المذكورة ايضا ليتم الاستدلال على نفي الايجاب هذا هو تحقيق هذا المقام ثم ان الامام الرازي اجاب

عن هذا السؤال في المحصل بان قال اما هذه الواسطة فقد اجمع المسلمون على ابطالها والمصنف اورد عليه في النقد

ان متكلم الاشعري ومن وافقهم يزعمون ان الله تعالى ذاته لا توجب دوام وجودها واستمراره بل يحتاج في ذلك الى ذات

تفيد دوام وجوده لا بها ويسمون تلك الذات صفة وهذا تصريح منهم بان ذاته تعالى ممكنة لبست ممتنعة بذاتها فاما

ان يكون صاحبكم واتباعه خالفوا اجماع المسلمين او يكون السؤال واردا انتهى ويمكن ان يقال ان المراد هو الاجماع

على بطلان هذه الواسطة بصفة كونه واسطة فلا يرد ذلك فتدبر لكن الكلام في انعقاد هذا الاجماع والتحقيق ان

كون الصانع بمعنى المنفرد بالتدبير في العالم منحصرا في الله تعالى مجمع عليه بين المسلمين بل هو من ضروريات الدين بلا

خلاف لاحد من العقلاء من الفلاسفة وغيرهم في ذلك الحكماء القائلون بالجواهر المفارقة المدبرة في العالم يجعلونها

مقهورة تحت تدبير الله تعالى ولا يجعلونها مستقلة بالتدبير والتصرف في هذا العالم ولعل هذا مراد شارح المقاصد

من قوله والخصم يوافقنا في ذلك كما نقلنا عنه آنفا وهذا هو احد احتمالي كلام المصنف بمعنى ان القول بالواسطة المستقلة

في التدبير في العالم الجسماني غير معقول اي لم يذهب اليه احد من العقلاء وان كان مآل هذا الاحتمال والاحتمال الاول الذي

وجهنا به كلام المصنف واحدا عند التحقيق وقد يوجه عبارة المصنف بتوجيهات بعيدة منها انه رد لما قد يقال ان الواجب تعالى واسطة

بين الموجب والمختار لان المراد بالايجاب هو ما تفعله الطبائع وهو منفي عنه تعالى لا محالة وبالاختيار ما تفعله من الحيوان وهو ايضا

منفي عنه تعالى لان اختيار الحيوان ممكن واختياره تعالى يجب ان يكون واجبا فهو واسطة بين الموجب الذي فهمه وتقريره الرد

انه لا معنى للواسطة بين الموجب والمختار فان المختار ما يكون فعله بالاختيار سواء كان اختياره واجبا او ممكنا الا ترى

ان سائر صفاته تعالى ليس كصفاتنا ولا يلزم ثبوت الواسطة فكذا الاختيار ومنها ان حاصل الكلام هو انه لما ثبت حدوث

العالم انتفى الايجاب ثبت الاختيار اذ لا واسطة بين الايجاب والاختيار فاذا انتفى احدهما ثبت الاخر وذلك لان موجد

الشيء اما ان يمكن تخلف اثره عنه وهو المختار او لا وهو الموجب ولا واسطة بين النفي والاثبات ومنها انه رد لما التزمه

الاشاعرة من انه تعالى موجب في بعض ما يصدر عنه وهو صفاته ومختار في البعض الاخر وهو افعاله فيكون واسطة بين الموجب

مطلقا والمختار مطلقا ولا اخفاء في كونه غير معقول ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين جواب عن دليلهم الثاني

القدرة وتقريره ان تحقق القدرة اعني تساوي الفعل والترك يقتضي امكان الاثر بالنسبة الى المؤثر لكن ان استجمع شرائط

التاثير كان الاثر واجبا والا كان ممتنعا فلا يتحقق امكان الاثر لنا فانه الوجوب والامتناع فلا يتحقق القدرة وتقرير

الجواب انا لا نسلم منافاة الامكان للوجوب والامتناع لكونهما باعتبارين احدهما باعتبار القدرة فقط وثانيهما باعتبار

سائر الشرائط كالارادة كما انه يصح اجتماع الوجوب بالغير مع الامكان الذاتي في المعلول عند القائل بان الممكن

ما لم يجب لم يوجد كما هو الحق على ما مر هناك فله تأويلان احدهما باعتبار جهته والآخر باعتبار علته ويمكن اجتماع القدرة

على المستقبل مع العدم في الحال الجواب عن دليله الخ تقريره ان القدرة بمعنى التمكن من الفعل والترك اما حال وجود الاثر

فلا يتمكن من الترك لكون الوجود واجبا واما حال عدمه فلا يتمكن من الفعل لكون العدم واجبا ولا يخلو الاثر عن حالتي

الوجود والعدم فاذا لم يمكن تحقق القدرة في احدهما لم يمكن اصلا وهو المطلوب وتقرير الجواب ان التمكن انما هو في حال العدم

لكن من الفعل لا في هذا الحال بل في ثاني الحال الذي هو مستقبل بالنسبة اليه فلا منافاة وكذا القول في التمكن من الترك

فانه في حال الوجود لكن من الترك في ثاني الحال فلا منافاة وذكر المصنف في نقد المحصل ان هذا الجواب لا يصح من قبل

الاشعري لان القدرة عنده مع الفعل لا قبله بل هذا الجواب انما هو جواب اصحابنا القائلين بتقدم القدرة على الفعل

ثم قال لكن فيه اشكالان احدهما ان يقال ان التمكن امر اضافي والامور الاضافية تستدعي تحقق المضافين فلا يجوز

ثبوت التمكن الآن مع ان احد المضافين ليس بمتحقق الآن والجواب عنه انا لا نسلم ان هذا من الاضافات التي يمتنع تحققها

الا عند تحقق المضافين ولم لا يجوز ان يكون التمكن كالعلم فانه لا يفتقر الى تحقق المضافين ولذلك يعلم واحد منا ما

يقطع بانه لا تحقق له وكالارادة فان الواحد منا يريد ما لا يتحقق بعد مع ان العلم لا يعقل الا بين عالم ومعلوم

والارادة الا بين مريد ومراد وقيل كل على ان الاضافة المفتقرة الى تحقق المضافين نوع اخر اخص من هذا النوع وهو ما

كان من باب الفوقية والتحتية وكون الشيء يمينا وشمالا وما يجري مجرى ذلك والاشكال الثاني ان يقال اذا جزم بحصول التمكن

الآن لامر يقع في ثاني الحال فليجز وان يسبق العلة على معلولها بالزمان لان كليهما يشتركان في ان كل واحد منهما

مؤثر وفاعل والجواب ان هذا قياس بجامع المشترك وهو المؤثرية وهو غير مفيد لجواز ان يكون بخصوصية الايجاب فارق

بين الموضعين هذا ثم فان قيل الاولى ان يجاب عن هذا الدليل بما اجاب به عن الدليل الاول فان وجوب وجود الاثر

بالارادة في حال الوجود لا ينافي امكان الترك بالنظر الى ذات القادر فان التمكن من الفعل والترك انما يكون بالنظر

الى ذات القادر فان التمكن من الفعل والترك انما يكون بالنظر الى ذات القادر من حيث هو قادر وهذا يتحقق في كلتا حالتي

الوجود والعدم واما جواب المصنف فيرد عليه ان ثاني الحال لا يخلو عن وجود الفعل وعدمه فيعود السؤال على التقديرين فلا

يتحقق القدرة على المستقبل ويحتاج الى الجواب المذكور قلنا الدليل الاول كان باعتبار منافاة الوجوب مع الامكان

بمعنى التساوي في الطرفين فيكفي في دفعه كونهما باعتبارين واما السؤال الثاني فهو باعتبار منافاة الوجوب مع الامكان

الوقوعي ولا يندفع هذه المنافاة بكونهما من اعتبارين فان اجتماع النقيضين اعني الوقوع واللاوقوع لا يمكن ان يصح

بحيثيتين بخلاف النسبتين واما على ثاني الحال لا يخلو عن وجود الفعل وعدمه فغير ضائر لان شيئا منهما ليس بمتعين في الحال

لا بالنظر الى القدرة وهو ظاهر ولا بحسب الارادة لامكان تغيرها في ثاني الحال فيمكن تحقق التمكن في الحال من كليهما في الحال

وانتفاء الفعل ليس فعل الضد جواب عن ثالث تقريره ان القادر على وجود الشيء يكون قادرا على عدمه ايضا لكن العدم

على العدم باطل لانه نفي محض لا يصلح اثرا للمؤثر ولانه في الاصل ازلي ولا شيء من الازلي بمتعلق للقدرة بالمعنى المتنازع

فيه وتقرير الجواب ان متعلق القدرة هو انتفاء الفعل وهو يتحقق بان لا يفعل الفعل الا ان يفعل العدم والنفي وتفصيله

ان المستدل ان اراد بقوله ان القادر على وجود الشيء قادر على عدمه ايضا انه قادر على فعل العدم فهو ممنوع ومفهوم القدرة

لا يستلزمه وان اراد انه قادر على ان لا يفعل فهو مسلم وبطلان اللازم ممنوع لان انتفاء الفعل لا يستلزم فعل الضد

حتى يبطل بالوجهين والعدم الازلي مقدور بهذا المعنى اي بان لا يفعل الفعل فيستمر العدم او يفعله فيزول وايضا العدم

لا يصلح اثرا للوجود لكنه اثر للعدم بمعنى الاستتباع فان عدم المعلول يترتب على عدم العلة على ما مر سابقا وههنا

عدم

عدم الفعل مترتب على عدم المشية فهو اثر للقدرة بهذا المعنى. هذا واورد على الدليل انه اذا لم يكن العدم اثرا للغير لزم
ان يكون عدم الحوادث ازلية وانها مستلزم امتناعها حال عدمها وانقلابها حال وجودها وان لا ينعدم شيء من الموجودات
الممكنة لاستحالة انعدامها بالذات بالضرورة وبالغير لما ذكرنا وان يكون الممكن القديم واجب الوجود لذاته اذ لا يجوز
عدمها بالغير لما ذكره ولا بالذات لكونه ممكنا فيلزم تعدد الواجب على الحكماء وقد يدفع هذا الاخير بان عدم جواز العدم
عليها ليس نظرا الى ذاتها بل لكون العدم غير صالح للتأثير وهو خارج عن ذاتها الممكنات فلا يلزم وجوبها بالذات و
يمكن دفع تلك الاولى ايضا كما لا يخفى واعلم ان اصل هذا الدليل شبهة حكاها الامام في المحصل ولم يجب عنها ومحصولها
ان قول المتكلمين القادر هو الذي يجب ان يكون مترددا بين الفعل والترك انما يصح لو كان الفعل والترك مقدورين
له لكن الترك محال ان يكون مقدورا لان الترك عدم والعدم نفي ولا فرق بين قولنا لم يؤثر اثرا وانه اثر عدما ولان قولنا
ما اوجد انه نفي على العدم الاصلي واذا كان العدم الحالي هو العدم الذي كان استحال اسناده الى القادر لان تحصيل
الحاصل محال فثبت ان الترك غير مقدور واذا كان كذلك استحال ان يوجد القادر الذي يكون مترددا بين الفعل والترك واجاب
عنها المحقق في النقد بان قال لم لا يجوز ان يكون في الوجود حقيقة متمكنة من ان يفعل الفعل في الثاني ومن ان لا يفعله في
الثاني فاما الاشكال الاول وهو قوله لا فرق بين قولنا لم يؤثر وبين قولنا اثر لا فليس بلازم لان بينهما فرقا معقولا
كالفرق بين قولنا لم يعلم وبين قولنا علم لا فانا نعلم بالضرورة العدم المقيد والعدم المطلق وكلاهما عدم وليس منهم وقولنا
لا يعلم قضية صادقة على الجماد والمعدوم وكل ما لا يعلم وقولنا يعلم العدم لا يصدق على ذلك وكذلك نعقل الفرق بين قولنا
لا يجب وبين قولنا يجب لا فان الجسم لا يجب وجوده وهو قضية صادقة ولا يصدق الاخرى وهي قولنا يجب لا وجوده لانه لو وجب
لا وجوده لما وجد الاجسام واما الاشكال الثاني وهو قوله ان قولنا ما اوجد معناه نفي على العدم الاصلي فالجواب عنه ان
هذا الكلام اما ان يفرض في الباري تعالى او فينا فان فرض في الباري فاما ان يفرض فيه قبل ان خلق العالم والزمان او بعد
ان خلق العالم والزمان فان فرض قبل الخلق فليس قبل خلق العالم امر يستمر ويتصرم اولا فالاول لا يصدق عليه انه كان مستمرا ثابتا
الحقيقة دائم وكما ان الاستمرار الوجودي لا يتعلق به القدرة فكذلك الاستمرار العدمي فقد بطل على هذا الفرض ما ابتنى عليه
الاشكال وان فرض الكلام فينا او في الباري تعالى بعد خلق العالم والزمان فالجواب ان العدم مستمر بحسب استمرار الزمان
حالا فحالا ونحن لا نقول انه متمكن من العدم الحالي كما لا نقول في طرف الوجود انه متمكن من الوجود الحالي بل كما قلنا في طرف
الوجود انه متمكن الان من الايجاد في الثاني كذلك نقول في طرف العدم انه الان متمكن من ان لا يوجد في الثاني وعدم الفعل
في الثاني ليس هو العدم الحاصل الان ليلزم من قولنا انه متمكن منه ان نقول بتحصيل الحاصل بل هو عدم غير العدم الحالي
فقد بان ان الاشكال مندفع على كلا الفرضين هذا ثم ان الامام حكى شبهة اخرى محصولها ان الباري تعالى لو كان قادرا
لكانت قادريته اما ان تكون ازلية او لا يكون والاول باطل لان التمكن من التأثير يستدعي صحة الاثر لكن لا صحة في الازل
لان الازل عبارة عن نفي الاولية والحادث ما يكون مسبوقا بغيره والجمع بينهما محال والثاني ايضا محال لان قادريته اذا لم يكن
ازلية كانت حادثة فتفتقر الى مؤثر فان كان المؤثر مختارا عاد البحث كما كان وان كان موجبا كان المبدأ الاول موجبا
ولجاب عنها الناقد البارع قدس سره بان هذه الشبهة مبنية على توهم كون الازل حالة معينة منفصلة عن الحالة الاخرى التي
لا يزال فيها وهذا توهم فاسد فانه ليس للازل حالة معينة يمتنع فيها الفعل ولا يزال حالة اخرى يصح فيها الفعل والمعقول من الازل
انتفاء الاولية فقط واذا كان كذلك فمعنى قولنا ان الباري سبحانه لم يزل قادرا ان توهمنا العدم مستمرا قبل العالم انه لا حال
فمنها من الاحوال الا وتصدق عليه فيها انه قادر على ان يفعل وهذه القضية لا ينافيها ان العالم مستحيل ان يكون دائما

لانه لاامتناع

لانه لا منافاة بين قولنا الحادث الذي لم يكن ثم كان يجوز تقدير حدوثه على وقت حدوثه ولا يقف هذا التقدير على حد يحكم

بجوازه على حد ينقطع هذا الحكم عنده وبين انه مثل هذا الاول بالحيطة لا يجوز حدوثه فيه وبين قولنا الحادث الذي لم يكن

ثم كان يستحيل ان يكون قديما لانه لو كان قديما لاجتمع له انه قديم وانه لم يكن ازليا وذلك متناقض وانما قلنا انه

لا منافاة بين القولين لانهما قد صدقا معا فلو كان بينهما منافاة لم يصدقا فقد بان انه لا مناقضة ولا منافاة بين

قولنا لم يزل الباري قادرا وبين قولنا الحادث لا يصح ان يكون قديما وان بني الكلام على بطلان توهم كون العدم قبل

العالم مستمرا كان الجواب عن الشبهة اسهل لانه يكون معنى قولنا الباري لم يزل قادرا ان من لوازم ذاته المقدسة صحة ان يفعل

ان يحدث ولا يلزم من قولنا هذه الذات لازم وموصوفة ان يجب ان يكون لها لازم اخر وهو ان يخلق القديم لان القديم لا

يخلق فاذا قيل لنا هذه قادرة ازلية ام لا قلنا للسائل اتعني ان ذاته من لوازمها التي لا تنفك الثلاثة عن العرض ان يمكن

من ان يفعل ام تعني بان من لوازمها ان يجمع بين الشيء ونقيضه فان قال السائل عن الثاني قيل له الجواب لا اذ ليس من لوازمها

امر يستحيل عقلا فليس معنى قولنا انه لم يزل قادرا انها متمكنة من جعل ما لا يصح ان يكون قديما وان قال السائل عن

الاول قيل له نعم هي ذات من لوازمها صحة ان يفعل لكن لا يصح في نفسه ان يفعل الا مع الحدوث فاذن هي مستلزمة لامر

يفعل الا مع الحدوث فلا يلزم ان يستلزم امرا غير ذلك يناقض الحدوث انتهى ولما ثبت قادريته تعالى اشار الى اثبات ان قدرته تعالى

شاملة لجميع الممكنات فقال لعمومية العلة اي علة المقدورية وهي الامكان لانه علة للحاجة الى المؤثر وهو اما

قادر ويجب انتهاء كل منهما الى المؤثر القادر على ما مر فكل ممكن فهو ممكن الصدور عن المؤثر القادر الذي ينتهي اليه كل

مؤثر من حيث هو قادر اعني نظرا الى مجرد قدرته وان كان قد يمتنع نظرا الى ارادته وعلمه بنظام الخير وهو اعني الامكان

عام للممكنات فهو متبوعه تستلزم عمومية الصفة اي المقدورية بالمعنى المذكور لجميع الممكنات فقدرته تعالى بالمعنى

المذكور وهو المط واستدل على عموم قدرته في المشهور على ما في المواقف وشرحه بان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب

استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى

جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وذلك بناء على ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض

لا امتياز فيه اصلا ولا تخصيص فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة وعلى ان

المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض بقدرته تعالى دون بعض كما يقوله الخصم فعلى

قاعدة الاعتزال جاز ان يكون خصوصية بعض المعدومات المتميزة الثابتة مانعة عن تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز

ان تستعد المادة لحدوث ممكن دون اخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء ولا بد ايضا

من تجانس الاجسام لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاصها ببعض الاعراض لارادة الفاعل المختار

اذ مع تخالفها جاز ان يكون ذلك الاختصاص لذواتها فلا تدل على ايجاد بعض اجزائها وهذا الاستدلال ضعيف لان

نفي شيئية المعدوم في الخارج لا يستلزم نفي التمايز عن المعدومات مطلقا ضرورة ان لمفهوم العدم افرادا متمايزة عند العقل

يختص كل منها باحكام مخصوصة في نفس الامر فان عدم العلة موجب لعدم المعلول من غير عكس وعدم الشرط مناف لوجود

المشروط وعدم المشروط لا ينافي وجود الشرط الى غير ذلك على ما مر في مباحث الامور العامة وايضا لا امكان لمجال

المناقشة على قواعد الحكماء فالاولى هو التمسك بالنصوص الدالة على كون قدرته تعالى عامة كقوله تعالى والله على كل شيء قدير

وامثال ذلك كذا في شرح المقاصد ثم ان الشارح العلامة ره حمل كلام المص ههنا على اختيار مذهب الاشاعرة والا

الى الاستدلال المذكور فقال يريد بيان انه تعالى قادر على كل مقدور وهو مذهب الاشاعرة وخالف اكثر الناس في ذلك

ثم ذكر منها الايهام ثم قال وهذه المقالات كلها باطلة لان المقتضي لتعلق القدرة بالمقدور انما هو الامكان لانه مع الوجوب
والامتناع لا تعلق والامكان مشترك في الجميع فثبت الحكم وهو صحة التعلق والى هذا اشار المص بقوله وعمومية العلة اي
الامكان يستلزم عموم الصفة اي القدرة انتهى وانا اقول ان فيهما مقامين احدهما ان الله تع قادر على كل ممكن بمعنى انه لو تعلق
به القدرة فوجد لا انه لم يوجد او وجد بغيرها [illegible] وهذا هو الذي حملنا كلام المص عليه والقول بعموم القدرة بهذا المعنى
غير مختص بالاشاعرة بل اكثر المليين قائلون به كما ستعلم عنقريب والثاني انه تع قادر على كل مقدور وهذا اخص من الاول
لجواز ان يكون من الممكن ما ليس بموجود فضلا عن ان يكون متعلق القادر وهذا المقام الثاني قد يفسر بان كل ما يوجد من
الممكنات فهو معلول له تع بالذات او بالواسطة وهذا مما لا نزاع لاحد فيه من القائلين بوحدة الواجب وانما الخلاف
في كيفية الاستناد ووجود الوسائط وتفاصيلها وان كل ممكن الى اي ممكن يستند حتى ينتهي الى الواجب وقد يفسر بان
ما سوى الله تع من الموجودات واقع بقدرته وارادته ابتداء وهذا هو مذهب الاشاعرة وظ ان ذلك ليس بمختار عند
المص فلا وجه لحمل كلام المص على مذهب الاشاعرة والشارح القديم ايضا حمل كلام المص على الاستدلال المشهور وحمل
العلة على المصحح لا الموجب لان للتعلل كون علة المقدورية هو الامكان بان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية
وكذا العلامة حيث علله بان مع الوجوب والامتناع لا تعلق ولما يخفى [illegible] حملنا العلة على الموجب لما ذكرنا من ضعف
التعليل المذكور كيف ومجرد وجود المقتضي والمصحح غير كاف بدون وجود الشرط وعدم المانع فيجوز اختصاص بعض الممكنات
بشرط التعلق القدرة او بمانع عنه واما الشارح القوشجي فهو ايضا حمل العلة على الموجب كما حملنا عليه لكن لم يتفطن لوجه
الاستدلال فاورد عليه انا لا نسلم ان الامكان هو علة المقدورية بل هو علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر اما موجب او
قادر هذا واعلم ان المنكرين لعموم قدرته تع في المقام الاول طوائف منهم الثنوية القائلون بان للعالم الهين
[illegible] هو مبدأ الخيرات هو يزدان ومبدأ الشرور هو اهرمن وحاصل شبهتهم ان في العالم خيرا وشرورا فلو كان مبدأ الخير
والشر واحدا لزم كون الواحد خيرا وشريرا وهو مح والجواب على ما في كتب القوم هو منع اللزوم ان اريد بالخير من غلب
خيره وبالشرير من غلب شره ومنع استحالة اللازم ان اريد بالخير خالق الخير وبالشرير خالق الشر في الجملة غاية الامر انه لا يصح اطلاق
الشرير عليه تع لظهوره في من غلب شره او لعدم التوقيف من الشرع وهذا الجواب لا يحسم مادة الشبهة اذ لهم ان يقرروها
بان الله تع صرف الوجود ومحض الخير فيمتنع ان يصدر عنه الشر الذي مناطه ليس الا العدم على ما تقرر في موضعه سواء
كان الشر غالبا او مغلوبا لامتناع صدور العدم وما يقتضيه من الوجود بل حق الجواب ان يقال ان الشرور الذاتية اعني
الاعدام بما هي اعدام لا تستحق علة موجودة بل علتها عدم الوجود كما تقرر في محله واما التي هي شرور بالعرض كقطع
النار للثوب والقاطع للعضو فهي من حيث كونها شرورا صادرة عن مبدأ الوجود الذي هو صرف الوجود بالعرض لا
بالذات والممتنع هو صدور الشر عن الخير المحض بالذات لا بالعرض هذا ونقل عن ارسطو في دفع شبهة الثنوية ان الاشياء
على خمسة اقسام الاول ما هو خير محض وما لا شر فيه وما يتساوى خيره وشره وما خيره غالب وما شره غالب ثم ان الواجب بالذات
لما لم يمكن ان يصير مبدأ للشر وجب ان لا يصدر عنه من هذه الاقسام الا ما لا شر فيه وما خيريته غالبة لان
ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير وانت اذا تفطنت بذلك وتحققت ما ذكرنا والا لورد عليه ان صدور الشر
عن الخير المحض لو كان ممتنعا فيمتنع في ذلك قليله وكثيره ولعل اذا قلنا بامتناع الصدور بالذات دون بالعرض فيهما
القليل والكثير في ذلك لا امتناع ان يكون ما بالعرض زائدا على ما بالذات او مساويا فليتدبر ثم ان المنقول عن حكمة الاشراق
وشرحها ان القول بالنور والظلمة كان طريقة اهل الاشراق من حكماء الفرس وهو رمز على الوجوب والامكان [illegible]

المبدأ الاول

المبدأ الاول اثنان احدهما نور والاخر ظلمة لان هذا لا يقوله عاقل فضلا عن فضلاء فارس الخائضين في غمرات العلوم
الحقيقية ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم في مدحهم لو كان الدين بالثريا لتناوله رجال من فارس وان هذا الذي يقوله حكماء الفرس
ليس قاعدة كفرة المجوس القائلين بظاهر النور والظلمة وانهما مبدآن اولان لانهم مشركون لا موحدون وليس ابنية الحكمة
البابلي الذي كان نصرانيا الذين مجوس الطين والنيرين بسبب الثنوية القائلون بالطين احدهما اله الخير وخالقه والاخر اله الشر
وخالقه هذا ومنهم في المشهور الفلاسفة القائلون بامتناع ان يصدر عن الواحد الا الواحد وقد مر في مباحث الالهية
العامة واما ما قيل انهم انكروا اصل القدرة فلا معنى له لعدم من ينكرها عموما فضلا عما مر الا ان يكون مراده انهم
منكرون للقدرة بالمعنى المتنازع فيه فليتامل وانما قلنا في المشهور لان المحققين من الحكماء وان قالوا بالوسائط لكن
لا مؤثر عندهم في الحقيقة الا الله والوسائط لبيان جهات الصدور والتاثير لا مؤثرة بالاستقلال وهاهنا يلتفت الى
كلام بهمنيار في التحصيل حيث قال فان سئلت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو بريء من كل الوجوه من معنى ما بالقوة
وهذا هو صفة الاول تعالى لا غير اذ لو كان مفيد الوجود ما فيه معنى ما بالقوة سواء كان عقلا او جسما كان للعدم شركة
في افادة الوجود وكان لما بالقوة شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل انتهى وتحقيقه ان كل ممكن زوج تركيبي مشتمل على
ما بالقوة ولو بحسب الذات فقط وهو الذي له من جهة ذاته وعلى ما بالفعل ~~وهو الذي له من جهة ذاته~~ وعلى ما بالفعل
هو الذي له من جهة مبدئه الحقيقي فما يصدر عنه عن الجهة التي هي له من ذاته فان ما له من ذاته ليس الا العدم والقوة فلو
صدر عنه من هذه الجهة شيء لزم كون العدم والقوة مؤثرا في الوجود والفعلية هذا ومنهم النظام واتباعه القائلون
بانه لا يقدر على خلق القبائح لافضائه الى الجهل والسفه تعالى عن ذلك ومنهم القائل بانه لا يقدر على ما علم انه لا يقع لاستحالة
وقوعه وكذا ما علم انه يقع لوجوبه ومنهم الكعبي واتباعه القائلون بانه لا يقدر على مثل مقدور العبد حتى لو حرك جوهرا
الى حيز وحركه العبد الى ذلك الحيز لم يتماثل الحركتان وذلك لان فعل العبد اما عبث او سفه او طاعة بخلاف فعل الرب
ومنهم الجبائيان واتباعهما القائلون بانه لا يقدر على مقدور العبد والا لزم امكان وقوع الفعل والترك معا في وقت
واحد اذا اختلفا فيهما وامكان وقوع واحد بمؤثرين مستقلين اذا اتفقا في احدهما والجواب عن الكل بعد شبهة الثنوية
والمجوس ومحققي مذهب الحكماء هو ان شيئا مما تمسكوا به على تقدير تمامه لا يدل على امتناع الصدور نظرا الى مجرد القدرة
كما هو المطلوب على ان غاية ما في ذلك انما هو امتناع الصدور لمانع فلا ينافي امكانه من حيث هو هذا واما منكرو عموم القدرة
في المقام الثاني بحسب التفسير الثاني بعد الثنوية والمجوس فالمعتزلة القائلون باستناد افعال العباد اليهم والحكماء
القائلون بوجوب الوسائط في وجود الكثرة عنه تعالى **المسئلة الثانية** في علمه تعالى اتفق جمهور العقلاء في انه تعالى
عالم بذاته وبما سواه من معلولاته فاشار بقوله والاحكام والتجرد واستناد كل شيء اليه دلائل العلم الى دليلين مشهورين
اولهما في المشهور للمتكلمين وهو يدل على ثبوت علمه تعالى بافعاله اولا وبواسطة على ثبوت علمه بذاته وانما قلنا في المشهور
لان الحكماء ايضا يستدلون به كما ستعلم وثانيهما للحكماء وهو بالعكس من الاول اعني انه يدل على ثبوت علمه بذاته اولا
وبواسطة على ثبوت علمه بمعلولاته اما الاول فتقريره ان افعاله تعالى محكمة متقنة وكل من كان فعله محكما متقنا فهو
عالم اما الكبرى فبديهية بعد الاستقراء والاختبار فان من رأى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة
واغراض صحيحة لم يشك في انها صادرة عن علم وروية لا صدفة فان قيل كيف يمكن ادعاء الضرورة في الكبرى وقد
استند جمع من الحكماء العقلاء عجائب خلقة الحيوان وتكون تفاصيل الاعضاء الى قوة عديمة الشعور سموها المصورة
قلنا لخفاء الضرورة على بعض العقلاء جائز على انهم لم يجعلوا المصورة مستقلة في ذلك بل هم معترفون بكونها مسخرة

محض

بحسب ارادة صانع جلت صنعته كما صرح به الشيخ في مواضع من الشفا وسائر كتبه وقد مر في مبحث القوى وفي مبحث اثبات
الغايات للطبيعيات هذا واما الصغرى فلما في خلق الافلاك والعناصر وانواع الحيوانات والنبات والمعادن على انتظام وصفا
من عجائب الصنع وغرائب التدبير وآثار الاتقان والاحكام بحيث تحار فيها العقول والافهام ولا تفي بتفاصيلها الدفاتر
والاقلام على ما يشهد به علم الهيئة والتشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات والى جميع ذلك اشير
في قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد
موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون فكيف لذا ترقى الى عالم
الروحانيات والمجردات النفسية والعقلية مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يهتد الى كثير منه سبيلا وناهيك
في ذلك قول افضل البشر بعد نبيهم في خطبة من خطب نهج البلاغة وما الذي نرى من خلقك ونعجب له من قدرتك ونصفه
من عظيم سلطانك وما تغيب عنا منه وقصرت ابصارنا عنه وانتهت عقولنا دونه وحالت سواتر الغيوب بيننا وبينه اعظم فمن
فرغ قلبه واعمل فكره ليعلم كيف اقمت عرشك وكيف ذرأت خلقك وكيف علقت في الهواء سمواتك وكيف مددت على مور الماء ارضك
رجع طرفه حسيرا وعقله مبهورا وسمعه والها وفكره حائرا هذا فان قيل ان اريد بالاحكام حسن الصنعة او مطابقة المنفعة
من جميع الوجوه فلا نم ان المخلوقات كذلك اما مطابقة المنفعة فلكثرة ما نشاهد في العالم من الآفات واما حسن الصنعة فلا
لانا لا ندري ان تركيب السموات والكواكب وابدان الحيوانات على وجه احسن مما عليه الآن ممكن ام لا وان اريد من بعض الوجوه
فلا نم دلالته على العلم فان فعل النائم والساهي بل الجماد قد يستحسن وينتفع به من بعض الوجوه وان اريد بشيء آخر فلا بد من بيانه
قلنا المراد بحسن الصنعة ومطابقة المنفعة غالبا او على سبيل الكثرة دون الندرة وما نحن بصدده كذلك اذ لا ريب في ان ترتيب
السموات والعناصر والكواكب سيما الشمس والقمر ومسيرهما في فلكيهما على وجه يقربان تارة ويبعدان اخرى فيتعلق بذلك
الحر والبرد ورطوبة الهواء ويبوسته وكثرة الانداء والامطار وشدة الحر والانضاج للثمار وترتيب النبات وحصول
الامزجة ترتيب مطابق للمنفعة مستحسن الصنعة غالبا وكذلك القول في اعضاء الحيوان وما ذكره الاطباء فيها وفي مواضعها
من الحكم اللطيفة فاذا عني بالاحكام مجموع الامور الثلثة فلا يرد فعل الساهي والنائم لكونه نادرا جدا وكذا الحركات
الصادرة من الجمادات اما ان لا يكون كثيرة مستحسنة وان كانت مستحسنة لم يكن مطابقة للمنفعة كذا في نقد المحصل
ولا بد ان نذكر ههنا شيئا مما ذكره الحكماء في بيان حكمته تعالى في ترتيب هذا النظام المشاهد وانه في غاية الاتقان
ونهاية الاحكام قال الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد ولما كان علم الاول بنظام الخير في الوجود علما لا نقص فيه وكان
ذلك العلم سببا للوجود ما هو علم به حصل الكل في غاية الاتقان لا يمكن ان يكون الخير الا ما هو عليه ولا شيء مما
يمكن ان يكون له الا وقد كان له فكل شيء من الكل على جوهره الذي ينبغي له فان كان فاعلا فعلى فعله الذي ينبغي وان كان
منفعلا فعلى انفعاله الذي ينبغي وان كان مكانيا فعلى مكانه الذي ينبغي واذا كان الخير فيه هو ان يكون منفعلا
قابلا للاضداد فقوته مقسومة بين الضدين على التبدل اذا كان احدهما بالفعل فهو الآخر بالقوة والذي بالقوة حقه ان يصير
بالفعل مرة ولكل ذلك استعداد معدة وما عرض له من ذلك ان يزول عن كماله بالمعرضات منه قوة تؤديه الى الكمال فقد
جعلت الاسطقسات قابلة للعشرة حتى يمكن فيها المزاج ويمكن بقاء الكائنات منها بالنوع فان ما امكن بقاؤه بالعدد
اعطي السبب الذي ينبغي له على ذلك وكانت القسمة المعطية توجب ثباتا بالعدد وبقاء بالنوع فوقع الكل وجوده وقد
الاسطقسات مراتبها فاسكن النار منها اعلى المواضع وهي مجاورة ولولا ذلك لكان مكانها في موضع آخر وعند
الفلك جرم آخر يليه جرم السخونة لشدة الحركة فتضاعف الحار بالفعل ويغلب سائر الاسطقسات فيزول العدل

الفلك

ولما كان

ولما كان يجب ان يتفق في الكائنات التي تبقى بالنوع الجوهر الباقي والصلب مكان كل كائن حيث يكون الغالب عليه وجب ان
يكون الارض بالكم في الحيوان والنبات ومع ذلك فقد كان يجب ان يكون مكانها ابعد عن الحركات السماوية فان تلك الحركة اذا
بلغت بتاثير الاجسام غيرتها او افسدتها فوضعت الارض في ابعد المواضع عن الفلك وذلك هو الوسط واذا كان الماء يتلو
الارض في هذا المعنى وكان مكانا ايضا لكثير من المكونات وكان مشاركا الارض في الصفة الباردة جعل الماء يتلو الارض ثم
الهواء لهذا السبب ولانه يشارك النار في الطبيعة ولما كانت الكواكب اكثر تاثيرها بواسطة الشعاع النافذ عنها خصوصا
الشمس والقمر وكانت هي المدبرة لما في هذا العالم جعل ما فوق الارض من الاسطقسات مشفا لينفذ فيها الشعاع النافذ عنها
وجعلت الارض ملونة بالغبرة ليثبت عليها الشعاع ولم يحط بها الماء فيستقر عليها الكائنات والسبب الطبيعي في ذلك يبس الارض
وحفظها للشكل الغريب اذا استحال الضيء او اليه فلا يبقى مستديرا بل مضرسا ويميل الماء الى الغور من اجزائه والاجرام السماوية
لم يخلق بجميع اجزائها كثيفة والا لما نفذ عنها الشعاع بل خلق فيها كواكب ثم لم يجعل الكواكب ساكنة والا افرط فعلها
في موضع بعينه فيفسد ذلك الموضع ولم يؤثر في موضع اخر فيفسد ذلك ايضا بل جعلت متحركة لينتقل التاثير من موضع الى
اخر ولا يبقى في موضع واحد فيفسد ولو كانت الحركة التي نرى بها غير سريعة لفعلت من الافراط والتفريط ما يفعل السكون
ولو كانت حركتها الحقيقية تلك السريعة بعينها لم تمتد بالتاثير قوله وافرط فعلها هناك ولم يبلغ سائر النواحي بل جعلت هذه
الحركة منها تابعة لحركة مشتملة على الكل ولها في نفسها حركة بطيئة تميل بها الى نواحي العالم جنوبا وشمالا ولولا ان للشمس
مثل هذه الحركة لم يكن شتاء ولا صيف ولا فصول تختلف بين منطقتي الحركتين وجعلت الاولى سريعة وهذه بطيئة فالشمس
تميل الى الجنوب شتاء ليستولي على الارض الشمالية البرد ويحتقن الرطوبات في باطن الارض وتميل الى الشمال لتبعد ذلك صيفا
ليستولي الحرارة على ظاهر الارض ويستعمل الرطوبات في تغذية النبات والحيوان واذا احتقن باطن الارض يكون البرد فالجا
والشمس مالت فتارة يحيل الارض غذاء وتارة تعد وولما كان القمر يفعل شبيه ما يفعل الشمس من التسخين والتحليل اذا
كان مستديرا قوي النور جعل مجراه في تدويره مخالفا لمجرى الشمس فالشمس يكون في الشتاء جنوبية والبدر شماليا لئلا
يعدم السببان المسخنان معا ولما كانت الشمس صيفا على سمت رؤس اهل المعمور جعل اوجها هناك لئلا يجتمع قرب الميل
وقرب المسافة معا ويشتد التاثير ولما كانت شتاء بعيدة عن سمت الرؤس جعل حضيضها هناك لئلا يجتمع بعد الميل
وبعد المسافة فينقطع التاثير وكانت الشمس دون هذا القرب وفوق هذا البعد لما استوى تاثيرها الذي يكون عنها الا ان
وكذلك عجائب تنفذ في كل كوكب وفي كل شيء ويعلم انه يجب ينبغي ان يكون عليه انتهى كلام الشيخ قوله وكذا عجائب تنفذ الخ
معناه انه لما دل التدبير المعلوم لها في البعض على علم الفاعل تعالى وان هذا التدبير مسبب عن علم كامل دل ذلك على التدبير
في سائر افعاله تعالى وان لم نعلمه فليتدبر فقد ظهر ان الاستدلال بهذا الوجه غير مختص بالمتكلمين بل هو احرى بالحكماء لان
وجوه الاحكام والاتقان من التدابير الكلية والمنافع الجزئية مما ظهرت بحسن سعيهم وشدة اعتنائهم كما لا يخفى
على المتدبر في علومهم الطبيعية والرياضية فثبت علمه تعالى بافعاله وانها صادرة عنه عالما بمصالحها ومنافعها
فان قيل لم لا يجوز ان يكون منقوضا بما قد يصدر عن الحيوانات العجم من الافعال المحكمة المتقنة في ترتيب مساكنها وتدبير معاشها
كما لكثير من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور وفي ما بين الناس مشهور وكفى في ذلك ما يفعل النحل من
البيوت المسدسة المتساوية بلا مسطر وفرجار واختيارها للمسدس الذي هو اوسع من المثلث والمربع والمخمس ولا
يقع بين المسدسات فرج كما يقع بين المدورات وما سواها من المضلعات وهذا لا يعرفه الا الحذاق من اهل الهندسة و
كذا العنكبوت ينسج تلك البيوت ويجعل لها سدى ولحمة على تناسب هندسي بلا التزم مع انها ليست من اولي العلم قلنا لا نسلم

انها ليست من ذوي العلم مطلقا لجواز ان يكون فيها قدر ما يهتدي الى ذلك بان يخلقها الله تعالى عالمة بذلك او يلهمها هذا العلم
حين ذلك الفعل قال الشيخ في طبيعيات الشفاء من الواجبات بحث المباحث وتأملات الوهم الذي لم يصحبه العقل حال توهمه
كيف ينال المعاني التي في المحسوسات عندما ينال الحس صورها من غير ان يكون شيء من تلك المعاني يحس فنقول ان ذلك للوهم
من وجوه من ذلك الالهامات الفائضة على الكل من الرحمة الالهية مثل حال الطفل ساعة يولد في تعلقه بالثدي
ومثل حال الطفل اذا اقل وانيم فيكاد يسقط من مبادرته الى ان يتعلق ويعتصم بشيء لغريزة جعلها فيه الالهام الالهي واذا
قذيت حدقته بادر فاطبق جفنه قبل فهم ما يعرض له وما ينبغي ان يفعل بحسبه كانه غريزة لنفسه لا اختيار معه وكذلك للحيوانات
الهامات غريزية والسبب في ذلك مناسبات موجودة بين تلك الانفس ومبادئها هي دائمة لا تنقطع غير المناسبات التي يتفق
ان يكون مرة وان لا يكون كاستعمال العقل وخاطر الصواب فان الامور كلها من هناك وهذه الالهامات يقف بها الوهم
على المعاني المخالطة للمحسوسات فيما يضر وينفع فيكون الذئب يحذره كل شاة وان لم تره قط ولا اصابتها منه نكبة وتحذر
الاسد حيوانات كثيرة وجوارح الطير يحذرها سائر الطير ويشنع عليها الطير الضعاف من غير تجربة فهذا قسم ثم ذكر
الاقسام الاخر وفيما ذكرناه كفاية وعند الاشراقيين ان لكل نوع من الجسمانيات البسائط والمركبات عقلا مجردا مدبرا
له ذا عناية به يعتني بشأنه حافظا اياه ويسمون ذلك العقول ارباب الطلسمات والطلسم عندهم عبارة عن النوع الجسماني
فكل من تلك العقول رب لطلسم اي مربي اياه يربي كل فرد منه ويوصله الى كماله ويلهمه ويهديه الى مصالحه وشيخ الاشراق
تابع لمذهب الحكماء الاقدمين ومن سبقه من الفلاسفة كهرمس وفيثاغورس وانباذقلس من القول بالمثل الى غير ذلك وبالجملة فهذا
السؤال مما يؤكد احكام افعاله تعالى واتقانها ويحقق وجه الاستدلال بهما على كمال علمه وتدبيره وعنايته تعالى بالمخلوقات
كما لا يخفى واما ايراد هذا السؤال على سبيل المنع على الكبرى فخارج عن القانون لادعائه الضرورة فيها كما مر واذا ثبت علمه
تعالى بافعاله دل على علمه بذاته ايضا لان كل من علم شيئا يمكن ان يعلم انه يعلمه وهذا ضروري وكل ما هو ممكن في حقه تعالى
فهو واجب له لبرائته عن القوة والامكان الخاص فهو يعلم ذاته بالفعل دائما وهو المطلوب قال الشيخ في الاشارات انك تعلم ان
كل من يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته
واعترض عليه الامام بان العقول المفارقة ليس فيها شيء بالقوة فهي انما تعقل بالفعل فكان الواجب ان يقول فانه يمكن ان يعقله
بالامكان العام واجاب عنه المحقق بان الامكان العام يقع على الامكانات البعيدة حتى على دائم العدم من غير ضرورة ولذلك
لم يعبر به الشيخ عن المقصود في هذا الموضع وعبر بالقوة القريبة التي هي العقل بالفعل وهو الذي يقتضي ان يكون للعاقل
ان يلاحظه معقولة متى شاء فالمراد ان كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشيء وذلك
لان تعقله لذلك الشيء هو حصول ذلك الشيء له وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك هو حصول ذلك الحصول له ولا شك ان حصول
الشيء للشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبر معتبر فتعقل الشيء يشتمل على تعقل مصدره والتعقل من المتعقل بالقوة
القريبة فالمشتمل على القوة القريبة هو التعقل لا المتعقل وكون المتعقل بحيث يجب ان يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة
بنسبة ترجع الى ذاته لا ينافي ذلك هذا وللمتكلمين طريق اخر في اثبات علمه تعالى وهو انه تعالى فاعل بالقصد والاختيار كما
مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود ويرد عليه منع استدعاء صدور الفعل الاختياري العلم بالمقصود مستندا بصدوره
عن الحيوانات العجم مع خلوها عن العلم وادعاء الضرورة فيه لا يخلو عن اشكال لمكان فعل النائم والساهي ولا فرق بين القليل
والكثير في ذلك اذ لو امتنع صدور الكثير بلا علم امتنع صدور الواحد لامتناع تحقق المشروط بدون تحقق الشرط فدعوى
موضع المواقف الفرق غير مسموعة والمعروض انه لا مدخل للاتقان في هذا الدليل فقول شارح المواقف في توجيهه بعد

من انها

من انه لا يجوز صدور فعل من المتقن عن قادر غير عالم ولا يجوز صدور كثير عنه مبني على الخلط كما لا يخفى وقال شارح المقاصد
ان المحققين من المتكلمين على ان طريقة القدرة والاختيار اوكد واوثق من طريقة الاتقان والاحكام لانه قابلها بنفي الاصحاب
وهو انه لم لا يجوز ان يوجد الباري تعالى موجودا يستند اليه تلك الافعال المتقنة المحكمة ويكون له العلم والقدرة ودفعها بان
ايجاده لذلك الموجود وايجاد العلم والقدرة فيه يكون ايضا فعلا محكما بل احكم فيكون فاعله عالما لا يتم . بينا انه قادر لا سيما
مختار اذ الايجاب بالذات من غير قصد لا يدل على العلم فرجح طريق الاتقان على طريق القدرة مع انه كان في اثبات القدرة ومنه
نظر ومنهم من يتمسك في اثبات علمه تعالى بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع وليس بذلك اذ تصديق الرسل يتوقف على
التصديق بالعلم والقدرة وما قيل من انه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات يحصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون
المرسل عالما ففيه ان دلالة المعجزة على صدق الرسل يتوقف لا محالة على ان يكون المرسل عالما قادرا فان طلب المعجزة ليس الا طلب
تصديق المرسل حق لمن المرسل فلا بد من كونه عالما بالطلب قادرا على التصديق نعم يصح ذلك التمسك في صفة الكلام من غير
لزوم دور فان صدق الرسول لا يتوقف على كون المرسل متكلما لصحة الارسال من غير تكلم بل بان ينصب ما يدل على المراد وقد
يقال تمسكهم بالادلة السمعية انما هو في عموم العلم وشموله لجميع الموجودات كلية كانت او جزئية فلا يلزم الدور فتدبر
اما الثاني من الدليلين فهو على علمه تعالى بذاته وبما سواه وهو المختص بالحكماء فتقريره انه تعالى مجرد عن المادة وعن غواشيها لان
الغواشي المادية نقص وحاجة وهي ممتنعة عليه تعالى وكل مجرد عاقل لذاته لما تقرر في مبحث التعقل من مسئلة العلم من ان التعقل
الاعراض مستقصى وتقول هيهنا ان حقيقة التعقل انما هو حصول المجرد للمجرد سواء كان تعقلا متركبا في تعقل النفس الناطقة
او بحواسها كما في ادراكها لذاتها وكل مجرد قائم بذاته فان ذاته حاصلة لذاته غير غائبة عنها اما بالضرورة فلانه من حيث انها يصدق
عليها انها مجردة حاصلة لمجرد هي معقولة له ومن حيث انها مجردة قد حصل له مجرد هي عاقلة فكل مجرد عاقل لذاته ومعقول
لذاته قال الشيخ في التعليقات اذا علمت انا اعقل الشيء فالمعنى ان اثرا منه موجود في ذاتي فيكون لذلك الاثر وجود ولذاتي
وجود فلو كان وجود ذلك الاثر لا في غيره بل بعينه لكان ايضا يدرك ذاته كما انه لو كان وجود لغيره لكان يدرك الغير انتهى واذا
ثبت ذلك ثبت انه تعالى عاقل لذاته وعالم بها ثم انه تعالى علة لجميع ما سواه لكون جميع ما سوى الله تعالى ممكنات لبرهان التوحيد
على ما سبق ولوجوب انتهاء الحاجة في الممكنات الى واجب الوجود كما مر والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول والمراد بها
ان العلم التام بالعلة اي العلم بجميع جهاتها واعتباراتها اللازمة لها يستلزم العلم بما يلزمها ويجب بها على ما حققنا
فيما مر في مسئلة العلم وقد ينبه الحكم بكون الفاعل العالم بذاته عالما بما يصدر عنه ببديهة كما قال تعالى الا يعلم من
خلق وهو اللطيف الخبير وهذا يقتضي كونه تعالى عالما بذاته وبجميع ما سواه من معلولاته اللازمة له باية جهة كانت وهو المطلوب
وهذا الدليل كما يدل على ثبوت علمه تعالى بالموجودات يدل على شمول علمه تعالى بجميع الموجودات كلية كانت او جزئية
لا بمعنى المعلوم بعلته انما هو بهيئته كذا مع كونها معللة بكذا وكل منهما كلي وتقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية فلا
يدل هذا الدليل على علمه بالجزئيات بل الكليات فقط لانا نقول العلم بهيئة العلة كما يدل على العلم بهيئة المعلول
كذلك العلم بخصوصية ذاته وجميع الموجودات بهيئاتها وخصوصياتها مستندة اليه قال في النمط السابع من الاشارات الواجب
الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ويعقل ما بعده من حيث وجوبها وتعقلها في سلسلة الترتيب النازل من
عنده طولا وعرضا وقال المحقق في شرحه اشار الى احاطة علمه تعالى بجميع الموجودات فذكر انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته
معقولا لذاته على ما تحقق في النمط الرابع ويعقل ما بعده يعني المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم التام
بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول فان العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها

من حيث هو علة له
ومن وجوده يعقل سائر
الاشياء

وهذا

وهو انّ العلم بنقص العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة بوجوبها وبعقل سائر الاشياء التي هي المعلول الاول من
حيث وقوعها في سلسلة المعلولية النازلة من عنده اما طولا كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية اليه تعالى في ذلك الترتيب
او عرضا كسلسلة الحوادث التي لا تنتهي في ذلك الترتيب اليه لكنها تنتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه ومولدة
عرضيا سواء وجميع احاد السلسلة منه بالنسبة اليه تعالى انتهى والى هذا اشار بقوله والاخير عام بخلاف الدليل الاول فانه
مدلول علمه تعالى بما علم الانقسام فيه مما علم انه معلول لانه ولعل ان المشهور في كتب المتاخرين تقرير هذا الدليل على انه دليلان
الاول انه تعالى مجرد وكل مجرد فهو عاقل لذاته ولغيره من المعقولات كما قرر في مبحث التعقل والثاني انه عاقل لذاته وفاعله وعلة لما
سواه والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول كما مر والشارح وان ابقى حملوا كلام المصنف على ذلك الوجه بما ذكرنا كما لا يخفى على من
تتبع كتب الشيخ سيما الاشارات تتبع فحص واتقان وظاهر كلام المصنف وان كان يوهم التثليث لكن الاظهر عند التدبر خلافه
اذ ليس مجرد اثبات الكل اليه دليل العلم ما لم يضم الى الدليل الدال على علمه بذاته ولذلك حمل بعضهم قوله والاخير عام على
ان المراد انه دليل لعموم العلم والاولى على تقدير التثليث ان يحمل قوله واسناد كل شيء اليه على احد دليلين اخرين دالين
على اصل العلم وعمومه على ما ذكرهما بعض الاعلام احدهما انه تعالى لما كان مبدأ لجميع الموجودات التي منها العلماء مطلقا والعلماء
بذواتهم بلا شبهة كان عالما بذاته لامتناع لوجوب كون العلة اكمل واشرف من المعلول ثم من كونه تعالى عالما بذاته وذاته مبدأ لجميع
الموجودات التي منها الصور العلمية كان مبدأ لفيضان العلوم على العلماء فكان عالما بالطريق الاولى اذ فياض العلوم ومبدأها بها
اولى بان يكون عالما ثم من كونه عالما مط يعلم كونه عالما بذاته ومن كونه عالما بذاته وذاته مبدأ لجميع الموجودات ثبت كونه
عالما بجميع الموجودات ولما اثبت كونه تعالى عالما بذاته وبما سواه اراد ان يجيب عن شبهة المنكرين لعلمه تعالى وهم فرقتان من الاولى
الاولى من نفى علمه تعالى مطلقا متمسكا بان العلم اما اضافة محضة او صفة ذات اضافة على ما مر في مسئلة العلم وعلى التقديرين
تستدعي نسبة بين العالم والمعلوم والنسبة تستدعي المغايرة بين الطرفين فلا يمكن تحققها حيث لا مغايرة اصلا فلا يمكن ان
يعلم ذاته واذا امتنع علمه بذاته امتنع علمه بما سواه لان علمه بغيره يستلزم علمه بذاته على ما مر والجواب منع استدعاء النسبة
العلمية المغايرة الحقيقية بل المغايرة الاعتبارية كافية فيها كما في علمنا بذواتنا والى هذا اشار بقوله والتغاير اعتبار
ويحقق ذلك ما في الشفاء حيث قال الواجب الوجود عقل محض لانه ذات مفارقة للمادة من كل وجه وقد عرفت ان السبب في ان لا يعقل
الشيء هو المادة وعلائقها لا وجوده واما الوجود الصوري فهو الوجود العقلي وهو الوجود الذي اذا تقرر في شيء صار
للشيء به عقل والذي يحتمل نيله هو عقل بالقوة والذي ناله الفعل بعد القوة هو العقل بالفعل على سبيل الاستكمال
والذي هو له ذاته هو عقل بذاته وكذلك هو معقول بذاته وكذلك هو معقول محض لان المانع للشيء ان يكون معقولا
هو ان يكون في مادة وعلائقها وهو المانع عن ان يكون عقلا وقد تبين لك هذا فالبريء عن المادة والعلائق المتحقق بالوجود
المفارق هو معقول لذاته ولانه عقل بذاته وهو ايضا معقول لذاته فهو معقول ذاته فذاته عقل وعاقل ومعقول لا ان
هناك اشياء متكثرة وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له ان هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر
له ان ذاته له هوية مجردة فهو عاقل ذاته فان المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء
وليس من شرط هذا الشيء ان يكون هو او اخر بل الشيء مطلقا اعم من هو او غيره فالاول باعتبارك ان له ماهية مجردة لشيء هو عاقل و
باعتبارك ان ماهيته المجردة لشيء هو معقول وهذا الشيء هو ذاته فهو عاقل بان له الماهية المجردة التي لشيء هو ذاته ومعقول بان
ماهيته المجردة هي لشيء هو ذاته وكل من تفكر قليلا علم ان العاقل يقتضي شيئا معقولا وهذا الاقتضاء لا يتضمن ان ذلك الشيء
هو او اخر ثم قال فقد فهمت ان نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب ان يكون اثنين في الذات ولا اثنين في الاعتبار ايضا

والشيء معلوم

فليس

فانه ليس يحصل الامرين الا اعتباران مهية مجردة لذاته وانه مهية مجردة وانها الها ومبدؤها فتقديم وتاخير في ترتيب المعاني
والغرض المحصل شيء واحد بلا قسمة فقد بان ان كونه عاقلا ومعقولا لا يوجب فيه كثرة البتة انتهى الثانية من نفى علمه تعالى
مع كونه عالما بذاته متمسكا بان العلم صورة مساوية للمعلوم ومرتسمة في العالم كما مر في مسئلة العلم وصور الاشياء المختلفة
مختلفة على ما قررناه سابقا فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات الاحدية وكونها قابلة لتلك الصور وفاعلة
لها لوجوب استنادها اليها لامتناع ان يكون تعالى محتاجا فيما هو كمال له الى غيره قال المص في شرح رسالة العلم ان هذين
المذهبين مذكوران في كتب المذاهب والاراء منقولان عن القدماء والجواب يستدعي تمهيد مقدمة هي ان العلم على قسمين
حصولي وحضوري لان العلم عبارة عن حصول المعلوم لما من شانه ان يكون عالما وهو المجرد القائم بذاته وذلك الحصول
قد يكون بارتسام صورة المعلوم في العالم حيث لا حصول لذاته لديه كما في علمنا بما تجدد وانشا وقوانا والصور المرتسمة منا
وقد يكون بحصوله بنفسه لديه عند العالم من غير حاجة الى ارتسام صورة وقيامها به وذلك كما للمعلول عند العلة فان حصوله
عندها لا يتوقف على ارتسام صورته فيه بل يكفي فيه حضوره بنفس ذاته لديها اذ لا انفكاك بين ذات العلة وذات المعلول
في الوجود فحيثما وجد العلة وجد المعلول معها غير منفك عنها وهذا معنى حصوله لها فاذا كانت العلة مجردا قائما بذاته فهي
عالمة بمعلولها لانها كما انها عالمة بذاتها لكونها غير فاقدة اياها كذلك انها غير فاقدة لذاته وما مر في مسئلة العلم كان من احكام
العلم الحصولي لكونه من الكيفيات النفسانية والبحث هناك كان فيها دون العلم الحضوري واذا تبين ذلك فنقول انه لا يستلزم العلم الحضوري
مغايرة للمعلومات عنده تعالى مرتسمة فيه لكونه تعالى علة لذوات المعلومات غير فاقد اياها فيكفي في علمه تعالى بها حصولها وانها
لديه حصولها عنده لان نسبة الحصول اي حصول المعلومات المعلولة له تعالى في كونها حصولا اليه تعالى اشد من نسبة حصول الصور
المعقولة لنا الحاصلة في انفسنا الينا لكون تلك المعلومات معلولة له تعالى وصادرة عنه بدون مشاركة من غيره وكون هذه
الصور صادرة عنا ومعلولة لنا بمشاركة من غيرنا لكون انفسنا قابلة لها فقط واما العلة الفاعلة لها المفيضة اياها
فهي خارجة عن انفسنا لا محالة فحصول الصور لنا حصول للقابل وهو بالامكان وحصول المعلومات له تعالى حصول للفاعل المستقل
وذلك بالوجوب ولا شك في كون الوجوب اشد من الامكان فاذا كان الحصول هو حقيقة العلم وكان حصول المعقولات لنا علما
كان حصول المعلومات له تعالى علما بالطريق الاولى فثبت ان علمه تعالى بالاشياء لا يتوقف على ارتسام صورها فيه ليلزم التكثر في
ذاته الاحدية وكونها فاعلة وقابلة واعلم ان هذا الكلام من المص مع كونه جوابا عن الدليل المذكور اشارة الى ما
هو مختاره في كيفية علمه تعالى بالاشياء فان للحكماء فيها اختلافا ولا باس بان نفصل المقام ونبسط في الكلام ونأتي بما هو الحق
في هذا المرام فنقول اختلفت الحكماء في كيفية علمه تعالى بالاشياء الى خمسة مذاهب الاول مذهب شيخهما ابن المعلم وهو ان علمه
تعالى بالاشياء انما هو بصورة زائدة على الاشياء مطابقة لها قائمة بذاته تعالى الثاني مذهب تاليهما المعلم وهو ان علمه تعالى بالاشياء
زائدة عليها مطابقة لها قائمة بذات المعلول الاول لا بذاته تعالى كما نقل عنه في كتاب الملل والنحل انه قال ان القول الذي لا مرد
له هو ان المبدع ولا شيء مبدع فابدع الذي ابدع ولا صورة له عنده في الذات لان قبل الابداع انما هو فقط فليس يقال له
جهة وجهة حتى يكون هو صورة او حيث وحيث حتى يكون هو ذا صورة والوحدة الخالصة تنافي هذين الوجهين وهو يؤيس
ما ليس واذا كان هو مؤيس الايسات فالايسات ليس لا من شيء متقادم مؤيس الاشياء لا يحتاج ان يكون عنده صورة الايس
قال والقائم فلو كانت الصورة عنده لكانت مطابقة للوجود الخارج ام غير مطابقة فان كانت مطابقة فليتعدد الصورة بتعدد الموجودات
ولكن كلياتها مطابقة للكليات وجزئياتها مطابقة للجزئيات وتتغير بتغيرها كما تتكثر بتكثرها وكل ذلك ممتنع لا مرية في الوحدة
الخالصة وان لم يطابق الموجود الخارج فليست اذن صورة انما هو شيء اخر فالكشف ابدع العنصر الذي فيه صورة الموجودات

والمعلومات

والمعلومات كلها وانبعث من كل صورة موجودة في العالم على المثال الذي في العنصر الاول فمحل الصور ومنبع الموجودات
هو ذات العنصر وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي الا وفي ذات العنصر صورته لانه من كمال الاول الحق انه ابدع
مثل هذا العنصر فما يتصور العالم في ذاته ثم انها الصور بعينها صور المعلومات فهو في مبدعه وينتهي الى توحد نيته وهو تنبيه
عن ان يوصف بما يوصف مبدعاته الثالث المذهب المنسوب الى افلاطون وهو ان تلك الصور قائمة بذاتها وقد اتفقوا على بطلانها
اذ لا معنى لكون الصور العلمية قائمة بذاتها الا انها لا في محل ولا في موضوع لانها موجودات ظلية لا عينية وقد بالغ الشيخ في الشفا
في ابطال المثل والتعليميات بما لا مزيد عليه بل اوجب اكثر ثم تاويلها واحسن التوجيهات انها عبارة عن ارباب الطلسمات وهي الجواهر
العقلية المرضية المدبرة كل منها لنوع من الانواع المادية الجسمانية المسماة عندهم بالطلسمات وهذه المذاهب الثلثة مشتركة
في كون علمه تعالى بالاشياء بصورها المطابقة لها وهذا العلم المسمى بالعلم الحصولي والاول منها بالحصولي والرابع من مذهب فرفوريوس
ومن تبعه من المشائين وهو القول باتحاده تعالى مع المعقولات بناء على مذهبهم من القول باتحاد العاقل والمعقول على ما مر
في مسئلة العلم من الاعراض مستقصى الخامس مذهب صاحب الاشراق وهو القول بالعلم الحضوري الاشراقي وقد استفاده بزعمه
في خلوة اللذة فيه عن روحانية ارسطاطاليس في التلويحات كنت زمانا شديد الاشتغال كثير الفكر والرياضة وكان
يصعب علي مسئلة العلم وما ذكر في الكتب لم ينقح لي فوقعت ليلة من الليالي في خلسة في شبه نوم لي فاذا انا بلذة غاشية وبرقة لامعة
ونور شعشعاني مع تمثل شبح انساني فرايته فاذا هو غياث النفوس وامام الحكمة المعلم الاول على هيئة اعجبتني وابهة ادهشتني فتلقاني
بالترحيب والتسليم حتى زالت دهشتي وتبدلت بالانس وحشتي فشكوت اليه من صعوبة هذه المسئلة فقال لي ارجع الى نفسك تنحل
لك فقلت وكيف قال انك مدرك لنفسك فادراكك لذاتك بذاتك او بغيرها فيكون لك اذا قوة اخرى او ذات تدرك ذاتك
والكلام عائد وظاهر استحالته واذا ادركتها بذاتك اباعتبار اثر في ذاتك فقلت بلى قال فان لم يطابق الاثر ذاتك فليس صورتها
فما ادركتها فقلت فالاثر صورة ذاتي قال صورتك لنفسك مطلقة او متخصصة بصفات اخرى فاخترت الثاني فقال كل صورة
في النفس هي كلية وان تركبت ايضا من كليات كثيرة فهي لا تمنع الشركة لنفسها وان فرض منعها ذلك فلمانع اخر وانت تدرك ذاتك
وهي مانعة للشركة بذاتها فليس هذا الادراك بالصورة فقلت ادرك مفهوم انا فقال مفهوم انا من حيث هو مفهوم انا لا يمنع
وقوع الشركة فيه وقد علمت ان الجزئي من حيث هو جزئي لا غير كلي وهذا وانا ونحن وهو لها معان كلية من حيث مفهوماتها
المجردة دون اشارة جزئية فقلت فكيف اذا قال فلما لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك فانك تعلم انك المدرك لذاتك لا غير ولا باثر
غير مطابق ولا باثر مطابق فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول فقلت زدني فقال الست تدرك بدنك الذي تتصرف فيه ادراكا
مستمرا لا تغيب عنه فقلت بلى قال بحصول صورة متخصصة في ذاتك وقد عرفت استحالته فقلت لا بل على اخذ صفات كلية قال وانت
تحرك بدنك الخاص وتعرفه بدنا خاصا جزئيا وما اخذت من الصورة نفسها لا يمنع وقوع الشركة فيها فليس ادراكك لها
ادراكا لبدنك الذي لا يتصور ان يكون مفهومه لغيره ثم انك قد اثبتنا ان النفس تتفكر باستخدام المفكرة وهي تفصل
وتركب الجزئيات وترتب الحدود الوسطى والمتخيلة لا سبيل لها الى الكليات لانها جزئية فان لم يكن للنفس اطلاع على
الجزئيات فكيف تركب مقدماتها وكيف تنتزع الكليات من الجزئيات وفي اي شيء تستعمل المفكرة للعلم بالنتيجة ثم المتخيلة
جزئية كيف تدرك نفسها والصورة المأخوذة عنها في النفس كلية وانت تعلم بخيالك ووهمك الشخصين الموجودين و
درتيات الوهم ينكرها فلتغادر شك تحولك فقد عرفت اهل العلم خير الجزاء قال واذا درست انها تدرك لا باثر يطابق
ولا بصورة فاعلم ان التعقل حضور الشيء للذات المجردة عن المادة وان شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا اتم لانه يعم ادراك
الشيء لذاته وغيره اذ الشيء لا يحضر لنفسه ولكن لا يغيب عنها اما النفس فهي مجردة غير غائبة عن ذاتها فبقدر تجردها ادركت

ذاتها وما غاب

ذاتها وما غاب عنها اذ لم يكن لها استغناء عن ذوات المادة كالارض ونحوها فاستحضر صورها اما الجزئيات ففي قوى حاضرة
لها واما الكليات ففي ذاتها اذ من المتقدمات ان صورة كلية لا تنطبع في الاجرام والمدرك هو نفس الصورة الحاصلة لا ما خرج عن
الصور وان قيل للخارج انه مدرك فذلك بقصد ثان وذاتها غائبة عن ذاتها ولا بد لها من حيلة ما ولا قوى لبدنها جملة
ما في ذاتها غير غائبة عنه احتاجت النفس الى الخيالية فلذلك تكون النفس لحضورها الا لتمثلها في ذات النفس ولو كان تجردها اكثر
لكان الادراك بذاتها اكثر واشد ولو كان تسلطها على البدن اشد كان حضور قواها واجزائها لها اشد ثم قال اعلم
ان العلم كمال للوجود من حيث هو هو لا يوجب تكثرا فيجب للواجب وجوده لانه كمال للموجود من حيث هو موجود ولا يوجب تكثرا فلا
يمتنع والممكن العام على واجب الوجود يجب له اذ لا يمكن بالامكان الخاص شيء عليه فهو واجب من جهة امكانية فيكثر ثم قال فواجب
الوجود ذاته مجردة عن المادة وهو الوجود البحت والاشياء حاضرة له على اضافة مبدئية تسلطية لان الكل لازم ذاته فلا تغيب عنه
ذاته ولا لازم ذاته وعدم غيبته عن ذاته او لوازمه مع التجرد عن المادة هو ادراكه كما قررناه في النفس ومرجع الحاصل في العلم
كله الى عدم غيبة الشيء المجرد عن المادة صورة كانت او غيرها فالاضافة جائزة في حقه تعالى وكذا السلوب لا يخل بوحدانيته
تكثر اسمائه بهذه السلوب والاضافات ولو كان لنا على غير بدننا سلطنة كما على بدننا ادركناه كادراك البدن كما سبق من
غير حاجة الى صورة فتعين من هذا انه بكل شيء محيط وادراكه عدد الوجوه هو نفس الحضور والتسلط من غير صورة ومثال ثم قال
كما له في العلم هذا انتهى كلام التلويحات وقال في حكمة الاشراق كما تبين بعض على قاعدة الاشراق ان الابصار ليس من شرطه انطباع
شبح او خروج شيء بل يكفي عدم الحجاب بين الباصرة والمبصر فنور الانوار ظاهر لذاته على ما سبق بيانه في كل مجرد وغيره ظاهر
له فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض اذ لا يحجبه شيء عن شيء فعلمه وبصره واحد وقال العلامة في شرحه علمه بذاته هو كونه نورا
لذاته وظاهرا لذاته وعلمه بالاشياء كونها ظاهرة له اما بانفسها او بمتعلقاتها التي هي مواضع الشعور المستمر للمدبرات
العلوية وذلك اي علمه بالاشياء اضافة لكونه عبارة عن ظهور الاشياء له وعدم الحجاب لشيء والتعويل على ان هذا القدر
اي ظهور الاشياء له كاف في علمه بها هو ان الابصار انما كان بمجرد اضافة ظهور الشيء للمبصر مع عدم الحجاب فاضافته الى كل ظاهر
له ابصار وادراك له وتعدد الاضافات العقلية التي له الى الاشياء الكثيرة لا يوجب تكثرا في ذاته انتهى كلام حكمة الاشراق وعبارة
المصنف هو هذا المذهب كما اشرنا اليه قال في شرح رسالة العلم والحق انه ليس من شرط كل ادراك ان يكون بصورة ذهنية
وذلك لان ذات العاقل انما يعقل نفسه بعين صورته التي بها هو هو وايضا المدرك للصورة الذهنية انما يدركها بعين
تلك الصورة لا بصورة اخرى والا لتسلسل ولزم مع ذلك ان يجتمع في محل واحد مثلان متساويان في الماهية مختلفان بالعوارض وذلك محال فاذن
انما يحتاج في الادراك الى صورة المدرك اذا احتاج الى صورة ذهنية فقد يكون المدرك غير حاضر عند المدرك وعدم
الحضور يكون اما لكون المدرك غير موجود اصلا او لكونه غير موجود عند المدرك بحيث لا يصل اليه الادراك البتة
وذلك انما يكون بسبب شيء من الموانع العائدة اما الى المدرك نفسه او آلة الادراك او اليهما جميعا ثم قال وادراك الاول
تعالى اما لذاته فيكون بعين ذاته لا غير ويتحد هناك المدرك والمدرك والادراك ولا يتعدد الا بالاعتبارات التي تستعملها
العقول واما المعلولات القريبة فيكون ايضا بذواتها اذ لا يتصور هناك عدم حضور للمعاني المذكورة
ويتحد هناك المدركات والادراكات ولا يتعدد الا بالاعتبار ويغايرها المدرك واما المعلولات البعيدة كالماديات
والمعدومات التي من شانها امكان ان توجد في وقت او تتعلق بموجود فيكون بارتسام صورها المعقولة في المعلولات القريبة
التي هي المدركات لها اولا وبالذات وكذلك الى ان ينتهي الى ادراكات المحسوسات بارتسامها في آلات مدركيها وذلك لان الموجود
في الحاضر حاضر والمدرك للحاضر مدرك لما يحضر معه فاذن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر منها ولا اكبر

وللأكبر فيكون ذوات معلولاته مرتسمة بجميع الصور وهي التي يعبر عنها تارة بالكتاب المبين وتارة باللوح المحفوظ وتسميها
الحكماء المعقول الفعالة ولا يلزم على هذا التقدير شيء من المحالات المذكورة والمذاهب الشنيعة انتهى كلامه وستعلم تلك المحالات
والشنايع عن قريب قال في شرح الاشارات العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج
ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها
او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل
ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة على سبيل التركيب واذا
كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه
ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان كونك
محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه اخر
غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء
لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون هي حالة
فيه ثم قال اذ قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت
ان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير
تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول والثاني متقررا فيه فكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه
في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستأنفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك
ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول
للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع
تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال
من المحالات المذكورة انتهى كلام شرح الاشارات وفيه وجوه من البحث فان قياس الصادر المباين فاعله بهذه المثابة وكذا قياس
الصادر عن العاقل لذاته في عدم الحاجة الى صورة زائدة على العاقل لذاته في ذلك قياس مع الفارق فان العاقل انما لا يحتاج
في ادراك ذاته الى صورة زائدة لمكان الاتحاد واما الصادر المباين فليس بهذه المثابة وكذا قياس الصادر عن العاقل لا
على الصورة الحاصلة في النفس المشاركة فان الصورة الحاصلة انما لا تحتاج الى صورة اخرى لان الحصول هناك متحقق بالقيام
وهو كاف في العلم بخلاف الصادر المباين والحاصل ان الحصول الذي يكفي في تحقق العلم على ما هو المسلم انما هو الحصول المتحقق
في ضمن الاتحاد والقيام وكفاية مطلق الحصول على اي نحو كان في ذلك ممنوع وعلى من يدعيه الاثبات وسيما ما يتضح بحقيقة ذلك
ومما ذكرنا يظهر ما في قوله ولا تظنن الخ ايضا الى غير ذلك واما مذهب [illegible] فهو من فلاسفة الاسلام مختار معلمهم ابو
نصر ومن تبعهم ابن سينا وهو مختار ارسطو بل افلاطون ايضا كما صرح به الفارابي في كتاب الجمع بين الرأيين واول كلامه في
الى ذلك اما الشيخ الرئيس فقال في الهيات الشفاء في فصل نسبة المعقولات اليه تعالى ليس يكون تعقله تعالى بالاشياء صورها العقلية
لا باعيانها الخارجية بهذه العبارة ولا تظن ان الاضافة العقلية اليها اضافة اليها كيف ما وجدت والا لكان كل صورة له
في مادة من شأن تلك الصورة ان تعقل بتجريدها من تجريد غيره يكون هو عاقلا بالفعل بل هذه الاضافة اليها وهي بحال معقولة
ولو كانت من حيث وجودها في الاعيان لكان انما يعقل ما يوجد في كل وقت ولا يعقل المعدوم منها في الاعيان الى ان يوجد
لا يعقل من نفسه انه مبدأ ذلك الشيء على ترتيب الا عند ما يصير مثلا فلا يعقل ذاته لان ذاته من شأنها ان يفيض عنها كل

وجود وادراكها من حيث شأنها انها كذا موجبة لذاك الاخر وان لم يوجد فيكون العالم الربوبي محيطا بالوجود الحاصل
والممكن ويكون لذاته اضافة اليها من حيث هي معقولة لا من حيث لها وجود في الاعيان ثم اشار الى اختيار كون علمه تعالى بالاشياء بالصور
الحاصلة في ذاته حيث قال لما ملخصه فبقي لك النظر في حال وجودها معقولة انها تكون موجودة في ذات الاول على انها اجزاء
ذاته او على انها كاللوازم التي تلحقه او يكون لها وجود مفارق لذاته وذات غيره او من حيث هي في عقل او نفس اذا عقل
الاول هذه الصور ارتسمت فيها كانت فيكون ذلك العقل او النفس كالموضوعة لتلك الصور المعقولة وتكون
معقولة له على انها اضافية ومعلولة للاول على انها عنه ويعقل الاول هي انه انه مبدؤها فنجعل هذه المعقولات
اجزاء ذاته عرض التكثر في ذاته تعالى وان جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته ان لا يكون من جهتها واجب الوجود لملاصقته
ممكن الوجود وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية وان جعلتها موجودة في عقل ما او نفس
ما عرض انه لما كانت تلك الاشياء المرتسمة في ذات شيء من معلولات الاول فقد دخل في جملة ما الاول يعقل فانه
مبدأ له فيكون صدورها عنه لا على انه اذا عقل خيرا وجد لانها نفس عقله للخير او يتم الامر لانه يحتاج ان يعقل انها
عقلية وكذلك الى ما لا نهاية وذلك شيء وهي نفس عقله للخير فاذا قلنا انما عقلها وجدت ولم يكن معها عقل اخر ولم يكن
وجودها الا انها معقولة فاما ان يكون كانا قلنا لانه عقلها عقلها او لانها وجدت عنه وجدت عنه فينبغي ان نجتهد جهدنا
في التخلص عن هذه الشبهة ونتحفظ ان لا نتكثر ذاته ماخوذة ولا نبالي ان يكون ذاته ملحوظة مع اضافة ما ممكنة
الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها ونعلم ان العالم الربوبي عظيم جدا
انتهى قوله ولا نبالي انه صريح في اختيار هذا الشق واما بيان عدم المبالاة بلزوم كون ذاته تعالى من هذه الجهة ممكنة
الوجود فسيجيء ثم ليظهر لك ان ما قيل نظرا الى هذا الكلام من ان الشيخ في الشفا متحير في اثبات امر هذه الصور توهم محض
قال ايضا اعلم ان المعنى المعقول قد يوخذ من الشيء الموجود كما عرض ان اخذنا من الفلك بالرصد الحسي صورته المعقولة و
قد تكون الصورة المعقولة غير ماخوذة من الموجود بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم يكون تلك الصورة
المعقولة محركة لاعضائنا الى ان نوجدها فلا يكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى
العقل الاول الواجب الوجود هو هذا فانه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل فتتبع صورته
المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول عنده لا انها تابعة اتباع الضوء للمضيء والاسخان للحار بل هو عالم
بكيفية نظام الخير في الوجود وانه عنه وعالم بان هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرا ونظاما
ثم قال ولا تظن انه لو كانت للمعقولات عنده صور وكثرة كانت كثرة الصور التي يعقلها اجزاء لذاته وكيف وهي تكون
بعد ذاته لان عقله لذاته ذاته ومنه يعقل كل ما بعده فعقله لذاته علة عقله ما بعد ذاته فعقله ما بعد ذاته معلول لعقله لذاته على
ان المعقولات لا النفسانية وانما له اليها اضافة المبدأ الذي يكون عنه لا فيه بل اضافات على الترتيب بعضها قبل بعض
وان كانت معا لا يتقدم ولا يتأخر في الزمان فلا يكون هناك انتقال في المعقولات وقال في التعليقات نحن لو علمنا الاول
بغير وكل شيء من ذاته لا على ان تكون الموجودات علة لعلمه بل علمه علة لها مثال ان يكون البناء يبدع في الذهن صورة
بيت فيبنيه على ما هو في الذهن فلولا تلك الصورة المصورة من البيت في الذهن لم يكن للبيت وجود فلم تكن صورة البيت
علة لعلم البناء بل الامر بالعكس وما كان بخلاف ذلك فانه كالسماء التي هي علة لعلمنا بها فاذا وجودها علة
لعلمنا وقياس الموجودات الى علمها كقياس الموجودات التي تستنبطها بالافكار ثم نوجدها فان الصور الموجودة من
خارج علتها الصور المبدعة في اذهاننا ولكن البارئ لم يكن يحتاج الى استعمال آلة واصلاح مادة بل كما يتصور

موجودة م

وعقله ما بعد ذاته

والصور التي بعد ذاته انما هي معقولة على نحو المعقولات العقلية م

يجب

يجب وجود الشيء بحسب التصور واما نحن فنحتاج مع التصور الى استعمال الآلات ونحتاج الى الشوق الى تحصيل ذلك المتصور
وطلب تحصيلها فالاول غني عن كل هذا فتعلق مشيته بطاعة المواد والموجودات التصورية سببا بان نتصور شيئا فاذا حصل
منا الاجماع لطلبه انبعثت القوة التي في العضلات الى تحريك تلك الالات وهذا معنى قوله جل وعلا كن فيكون فتعلق
العلم هو حصول صور المعلومات في النفس وليس يعني به ان تلك الذوات تحصل في النفس بل آثار منها ورسوم وصور الموجودات
مرتسمة في الباري اذ هي معلولات وعلة لها بحسب وجودها وقال في رسالة متنوية اليه اعلم ان المعلوم ليس هو الصورة
الموجودة في الخارج وجودا عينيا لانه لو كان كذلك لكان كل موجود وجودا عينيا معلوما ولكنا لا نعلم المعدوم لكنا
نحكم عليه حكما ضد نفيا كما نحكم على الخلاء بانه غير موجود فلو لم يكن متصورا لنا لم نحكم عليه بشيء وايضا لو كان المعدوم غير
متصور لم يتحقق الكذب في الاقوال لان قولنا هذا الكلام كذب معناه انه ليس له في الوجود الخارجي مطابق فلو كان كل
متصور في الذهن معبر عنه بعبارة امرا موجودا في الاعيان لما كان لقولنا هذا الكلام كذب معنى بل كانت الاقوال كلها
صادقة اذ لها مطابق في الوجود الخارجي فقد تبين بيانا واضحا ان المعلوم ليس هو الموجود في الاعيان بل ذلك
معلوم بالضرورة والقول في المحسوس ايضا هكذا ولا ايضا اثر يحصل من حصول المعلوم في الاذهان والدليل عليه
انه لو كان اثر يحصل منه لم يخل الامر اما ان يكون لهذا الاثر حصول بنفسه ولا فان كان الثاني لم يحصل العلم البتة بل
كان الذهن كما كان قبل حصول صورة المعلوم وان كان الاول فاي فرق بين الحصول الاول والثاني فان لم يكن العلم
هو حصول الصورة الاولى بل اثر يحصل منه ولهذا الاثر ايضا حصول فيجب ان لا يكون العلم هو نفس حصول الصورة الثانية
وبهذا يظهر ان العلم هو حصول الصورة المعلومة وهو مثال المطابق للامر الموجود دون الذهن وهذا امر مطرد في العلم
القديم والعلوم الحادثة ثم قال واعلم ان العلم ينقسم قسمين احدهما ما هو حادث من وجود الشيء مثل علمنا بالفلك
وثانيهما علم حادث منه وجود الشيء مثل علم البناء بالبناء قبل وجود البناء وعلم الباري تعالى من قبيل القسم الثاني
لانه متقدم على وجود المعلولات وقد قلنا ان العلم هو نفس مثل المعلومات وصورها لا اثر يحصل منها واذا كانت
صور المعلومات حاصلة عنده قبل ان ابدعها واوجدها اذ لما ثبت تقدمها على المعلومات فلم يكن هي نفس الموجودات
الخارجية ولم يجز ان يكون في موضوع مفارق لذات الباري عز اسمه لانه يحتاج الى سبب لكونه في ذات ذلك الشيء
فان كان السبب ذات الباري تعالى كان ذلك المسبب الذي هو صورة تلك الموجودات قبل كونه في ذلك الموضوع موجودا
اذ قلنا ان مثل ذلك العلم متقدم على ذوات الموجودات الخارجية فان كان ذلك العلم المتقدم عليه في موضوع
مفارق ايضا لذات الباري كان الكلام باقيا وهكذا الى غير النهاية فيلزم الاخر ويلزم التساوي من وجه آخر وهو
ان العلم المتقدم على كون هذه الصورة في موضوع هو وجود تلك الصور فيلزم ان يكون علم قبل علم او وجد قبل وجد وهذا
ممتنع لانه يؤدي الى ان لا يكون الشيء معلوما البتة واما ان يكون صور تلك الاشياء اجزاء ذاته تعالى وهذا يؤدي الى التكثر
في ذات الاحد الحق تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلم يبق الا ان يكون لوازم الذات اذ لما ثبت وجود تلك الصور وتقدمها وثبت انها غير
الموجودات الخارجية وغير موجودة في موضوع آخر وبطل ان يكون موجودة مفارقة للموجودات الخارجية وللموضوع الآخر
ولذات الباري عز اسمه فيكون في صقع من الربوبية على ما عنى من المثل الافلاطونية المرتبة في موضعها وثبت انها ليست
عين الذات الاحد الحق بل هي غيره بقي انه لازم الذات اذ بطل سائر الاقسام فلا بد من تعيين هذا الباقي وان لم تدرك
حقيقة هذا فلا بأس لان نحو العلم اصنى من ان يكون لي الى مثل ذلك الجناب العالي مطمح النظر لا سيما في دار الغربة فلا تلتمس
من قصرك شيئا عجز عنه الملائكة المقربون والانبياء المرسلون لمتهم مطمحها وقال في الاشارات ما محصله ان ادراك

[margin: من دون استعمال الآلة الاخرى / فتحريك تلك الالات ...]

[margin: بل هو نفس حصول الصورة في الاذهان]

الشيء مطلقاً سواء كان بالذات او لا هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك حاضرة عند ما به الادراك سواء كان ذاته او الته فان
كان تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك والشيء كان حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان مثل كثير من الاشكال
الهندسية بل كثير مما لا يمكن وجوده من الامور الفرضية غير متحققة ايضاً فيمتنع تعلق الادراك بها مطلقاً فيلزم ان يكون مثال
حقيقته مرتسماً في ذات المدرك والشيء غير مباين لهما وقال ايضاً بعد ابطال اتحاد العاقل مع المعقول على ما مر في مسئلة العلم
فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة يتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شيء في شيء اخر ثم قال ولعلك تقول
ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض ثم قد سلمت ان لواجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحداً حقاً بل هناك
كثرة فنقول انه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلاً بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متاخرة
لا داخلة في الذات مقومة وجاءت ايضاً على ترتيب وكثرة اللوازم اضافية او غير اضافية وكثرة سلوب لسبب ذلك كثرة
اسما لكن لا تاثير لذلك في وحدانية ذاته انتهى والمراد من الترتيب ما تبين في التعليقات حيث قال الاول هو سبب للزوم
المعلومات له ووجوبها عنه لكن على ترتيب هو ترتيب السبب والمسبب فانه مسبب الاسباب وهو سبب معلوماته فيكون
بعض الشيء مقدماً عليه له على بعض فيكون بوجه ما علة لان عرفنا الاول معلول لها وبالحقيقة فانه علة كل معلوم
سبب لان علم كل شيء مثال ذلك انه علة لان عرف العقل الاول ثم ان العقل الاول هو علة لان عرف لازم العقل الاول فهو
وان كان سبباً لان عرفنا الاول ولوازمها فبحسبما صار العقل الاول علة لان عرف لوازم العقل الاول انتهى ثم
ان المص في شرح الاشارات رد على الشيخ فقال لا شك في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء قابلاً
وفاعلاً معاً وقول بكون الاول موصوفاً بصفات غير اضافية ولا سلبية وقول بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة
تعالى عن ذلك علواً كبيراً وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئاً مما يباينه بذاته بل بتوسط
الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكما والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام
الصور المعقولة بذاتها والمشاؤن القائلون باتحاد العاقل والمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات تحاشياً من التزام هذه المعاني
انتهى اقول وبالله التوفيق قد حققنا فيما مر من مباحث العلة والمع ان المراد من القبول في قولهم الواحد لا يكون فاعلاً
وقابلاً هو القبول الانفعالي اعني القبول من الغير فان القابل يجب ان يتعرى في حد ذاته عن المقبول والفاعل لا يمكن ان يتعرى
في حد ذاته عن المفعول ضرورة ان المفعول فائض عنه وصادر عنه ويمتنع فيضان الشيء عن العاري عن ذلك الشيء وكذا
يمتنع قبول الشيء من الغير ما لا يتعرى في حد ذاته عنه وهذا معنى قولهم في الاستدلال على هذا المطلب ان نسبة الفاعل
الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان فلو اجتمعا في شيء واحد لزم اجتماع الوجوب والامكان في
شيء واحد من جهة واحدة واما قبول الشيء المقبول عن نفسه فلا يستدعي تعريه عنه في حد ذاته بل يمتنع ذلك فيه فلا
ينافي كونه مفعولاً لذلك الشيء كما هو مقبول له وهذا معنى قول الشيخ ان عاقليته تعالى لهذه المعقولات انما هو لكونها
صادرة عنه لا لكونها حاصلة فيه وذلك لان المتبادر من الحصول في الشيء هو ان يكون حاصلاً فيه من غيره لا من ذاته
قال في الشفاء في فصل سابق على الفصل المذكور وليس يجوز ان يكون واجب الوجود يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته
اما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالاشياء واما عارضة لها ان يعقل فلا يكون واجب الوجود من كل وجه وهذا مح
ويكون لولا امور من خارج لم يكن هو بحال ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تاثير والاصول
السابقة تبطل هذا وما اشبهه وقال في التعليقات تعقله نفس تعقله لذاته نفس وجود هذه الاشياء عنه ونفس وجود
هذه الاشياء نفس معقوليتها له على انها عنه فتعقله هو يعقل الاشياء لا على انها يحصل في ذاته كما نعقلها نحن بل على

ايضا

انها تصدر عن ذاته وان ذاته سبب لها تعليق ان ورد على ذات الباري شيء من خارج يكون ثمة انفعال ويكون هناك قابل
له لانه يكون بعد ما لم يكن وكل ما يعرض فانه يكون له بعد ما لم يكن فانه يكون ممكنا فيه فبطل ان يكون واجب الوجود فيؤدي ذلك
الى تغير في ذاته وتأثر من خارج فيه فاذن يعقل كل شيء من ذاته تعليق هذه الموجودات من لوازم ذاته ولوازمه فيه بمعنى انها
تصدر عنه لا ان تصدر عن غيره فيه فله قبول انفعال وقولنا فيه يعتبر على وجهين احدهما ان يكون عن غيره فيه والآخر ان يكون
فيه لا عن غيره بل فيه من حيث تصدر عنه تعليق الاول يعقل الاشياء والصور على انه مبدأ لتلك الصور الموجودة المعقولة
فانها فايضة عنه مجردة غاية التجرد بل ليس فيه اختلاف صور مترتبة متخالفة بل يعقلها بسيطا ومعا لا باختلاف ترتيب
وليس يعقلها من خارج كما ان وجود الاول مغاير لوجود الموجودات باسرها فكذلك تعقله مباين لتعقل الموجودات وكلتا
احواله فلا يقاس حال من احواله الى ما سواه فهكذا يجب ان يعقل حتى يسلم من التشبيه تعالى عن ذلك تعليق اضافة الباري الى
هذه المعقولات اضافة محضة معقولة لا اضافة المادة الى الصورة اي القابل او وجود الصورة في المادة بل الاضافة له
اليها وهي معقولة له لا من حيث هي موجودة لانه يعقلها من ذاته لا من خارج ويعقل من ذاته انه مبدأ لها وان كان يعقلها
من حيث هي موجودة يكون اما ان يكون لا يعقل ذاته ويكون يدرك عنه وجوده او لا يكون مبدأ لها وهذا محال فانه
يعقل ذاته وادراكه لها من حيث من شأنها ان يفيض عنها كل موجود وهذا الادراك للذات يوجب الادراك للامر
اللازم لذاته وهو صدور المعقولات عنه تعليق القابل يعتبر فيه وجهان احدهما ان يكون يقبل شيئا من خارج فيكون
ثمة انفعال فيه سبق يقبل ذلك الشيء الخارج والقابل من ذاته لما هو في ذاته لا من خارج لا يكون ثمة انفعال فان كان هذا
الوجه الثاني صحيحا فجائز ان يقال على الباري تعليق وجوده مباين لسائر الوجودات وتعقله مباين لسائر التعقلات فانه
يعقله على انه عنه تعليق اللازم ما يلزم الشيء لانه هو ولا يقوم الشيء واللوازم كلها على هذا اي تلزم ملزومها لانه
هو تعليق لوازم الاول تكون صادرة عنه لا حاصلة فيه فلذلك لا يتكثر بها لانه مبدأ لها فلا يرد عليه من خارج معنى
اللزوم ان يلزم شيء شيئا بلا واسطة ولوازم الاول لما كان هو مبدأها كانت لازمة له صادرة عنه لا لازمة له من غيره
حاصلة فيه ووصفه بانه لازمة لذاته على انها صادرة عنه لا على انها حاصلة فيه فلذلك لا يتكثر بها فهو موجبها فتلك
اللوازم وتلك الصفات تلزم ذاته لانه هو لا بسبب لها لا شيء آخر واللوازم التي تلزم غيره لا تلزمه لانه هو فاللوازم كلها
حقيقتها انها تلزم الشيء لانه هو تعليق لوازم الاول لا يجوز ان يكون الا واحدا بسيطا فانه لا يلزم عن الواحد الا
الواحد ثم ان اللازم الآخر يكون لازما للازمه ثم يكون الامر على ذلك ويكون كثرة اللوازم على هذا الوجه تعليق واجب الوجود
لا يصح ان يكون فيه كثرة حتى يكون ذاته مجتمعة من اجزاء مثل بدن الانسان او من اجزاء كل واحد منها قائم بذاته كاجزاء
البيت من الخشب والطين ولا من اجزاء كل واحد منها غير قائم بذاته كالمادة والصورة للاجسام الطبيعية فانه لو كانت ذاته
متعلقا بالاجزاء لكان وجوب وجوده يتعلق باسباب وكل موجود يتعلق وجوبه باسباب لا يكون واجب الوجود بذاته ولا
يصح ايضا ان يكون فيه صفات مختلفة فانه لو كانت تلك الصفات اجزاء لذاته كان الحكم فيها ما ذكر وان كانت تلك الصفات
عارضة لذاته كان وجود تلك الصفات اما عن سبب من خارج ويكون واجب الوجود قابلا له ولا يصح ان يكون واجب الوجود
بذاته قابلا فان القبول لما فيه معنى ما بالقوة واما ان يكون تلك العوارض توجد فيه عن ذاته فيكون اذن قابلا
كما هو فاعل اللهم الا ان يكون تلك الصفات والعوارض لوازم ذاته فانه حينئذ لا يكون ذاته موضوعا لتلك الصفات لان
تلك الصفات موجودة فيه بل لانها لازمة له لانه هو وفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض من لوازمه وانما
يوصف به لانه هو ولو كان يوجد ذلك في الجسم واذا اخذت حقيقة الاول على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة

هذا المعنى

هذا المعنى فيه وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل و فاعل بل هو من حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط

ان حقائقها هي انه تلزم عنها اللوازم وفي ذواتها تلك اللوازم على انها من حيث هي قابلة فاعلة فان البسيط عنه

وفيه شيء واحد اذ لا كثرة فيه ولا يصح فيه غير ذلك والمركب يكون ما عنه غير ما فيه اذ هناك كثرة وثمة وحدة وحقيقته انه

يلزمه لك فيكون عنه وفيه شيئا واحدا وكل اللوازم هذا حكمها فان الوحدة في الاول هو عنه وفيه لانها من لوازمها

والوحدة في غيره واردة عليه من خارج فهي فيه لا عنه وهو هناك قابل وفي الاول القابل والفاعل شيء واحد فتعلق النفس

الانسانية لا يصح ان يكون فاعلة للمعقولات لانها قابلة لها بعد ان لم يكن وصارت للشيء يشبه معنى ما بالقوة فما

الشيء الذي حقيقته انه يلزمه المعقولات فلا يجب ان يكون فيه معنى ما بالقوة ولما كانت النفس الانسانية تعقل المعقولات

بعد ان لم تكن تعقل كان فيها معنى ما بالقوة فتعلق الذي يعقل المعقولات لا يصح ان يكون فاعلا للمعقولات لانه لا يصح ان

يكون شيء واحد فاعلا وقابلا بعد ان لم يكن فاعلا وقابلا الا انه يشبه معنى ما بالقوة انتهى كلام التعليقات وقال المحقق

بهمنيار في التحصيل واذا كان واجب الوجود يعقل ذاته فيعقل ايضا لوازم ذاته والا لم يعقل ذاته بالتمام واللوازم

معقولاته وان كانت اعراضا موجودة فليس مما يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود هو بعينه كونه مبدأ

للوازمه اي معقولاته بل ما يصدر عنه انما يصدر عنه بعد وجوده وجودا تاما وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا لاعراض ينفعل

عنها او يستكمل بها او يتصف بها بل كماله في انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا في انها توجد له فاذا وصف بانه يعقل

هذه الامور فانه يوصف به لانها تصدر عنه هذه لا لانه محلها ولوازم ذاته هي صور معقولاته لا على ان تلك الصور

تصدر عنه فيعقلها بل نفس تلك الصور لكونها مجردة عن المواد يفيض عنه وهي معقولة فنفس وجودها عنه نفس معقوليتها

معقولاته اذن فعلية انتهى كلام التحصيل فبهذا التحقيق اندفع الاول والثاني من تلك المفاسد واما الثالث منها

وهو كونه محلا لمعلولاته المتكثرة فينحل الى ثلاثة مفاسد احدها كونه محلا وهذا ايضا قد اندفع بما ذكرنا من الفرق بينه

بين كونه قابلا وثانيها كونه محلا للكثرة من حيث هي كثرة وهذا مندفع بكون تلك الكثرة على الترتيب وثالثها كونه محلا

للمعلول من حيث هو معلول لان الظاهر من مذهب الحكماء هو اتفاقهم على امتناع كونه تعالى محلا لشيء من معلولاته وهذا

مع الوجهين الباقيين من تلك المفاسد مندفعة بانه على تقدير التسليم فالمراد من المنع وكذا من الايجاد ما يكون بحسب الوجود

العيني فلا ينافي كونه محلا لمعلوله بحسب الوجود العقلي ولا كونه غير مباين له ولا كونه غير موجد لشيء من معلولاته بحسب

الوجود الخارجي لا بتوسط ما هو حال فيه معلول له بحسب الوجود العقلي وقد يجاب ايضا عن لزوم كون المع الاول

غير مباين لذاته تعالى بانه ان اراد بعدم المباينة قيام صورته بذاته تعالى فهو عين محل النزاع وان اراد به كون صورته

عين ذاته تعالى بناء على ان صدور كل مع اذا كان بتوسط صورته السابقة عليه فلو لم يكن صورة المع الاول عين الواجب

لزم التسلسل فالجواب ان هذه الصورة نفس وجودها عنه نفس عقله لها فهي من حيث هي موجودة معقولة ومن حيث هي معقولة

موجودة فنفس ايجاده تعالى اياها عين علمه تعالى بها وكل ايجاد لا يكون نفس العلم يحتاج الى علم سابق واما اذا كان

الايجاد والعلم واحدا وكانت الصورة العلمية نفس الموجود فلا يحتاج الى علم سابق فان الايجاد يجب ان يكون من

علم ولا يجب ان يكون العلم ايضا من علم هذا وينبغي ان يعلم ان بناء العلم الحصولي على وجوب كون هذه الموجودات عن

علم متعلق بهذا النظام والترتيب الواقعين على اكمل وجوه الخير وانهما وامتناع صدور مثل ذلك النظام لا عن

علم به بل بمحض اتفاق او طبع وهذا العلم يجب ان يكون متقدما على الصدور متعلقا بتفاصيل النظام فلا يجوز

كونه عين تلك الاشياء ولا كونه اجماليا كما سيجيء فثبت وجوب كون هذا النظام معقولا له تعالى سابقا على

صدور الاشياء وسببا لان يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرا ونظاما وان الاشياء لما عقلت هكذا وجبت لا انها وجدت ثم عقلت وهذا هو مرادهم من العناية قال في الاشارات فالعناية هو احاطة علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل وقال في كتاب المبدأ والمعاد واما وجود العناية من العلل العالية في العلل السافلة فهي ان كل علة عالية فانها تعقل نظام الخير الذي يجب ان يكون عنه في كل ما يكون فينبع معقوله وجود ذلك النظام وليس يمكننا ان ننكر التدبير في اعضاء الحيوان والنبات والرتبة الطبيعية ولا يمكننا ان نحيل القوى العالية بحيث نعلم تكون هذه الفاسدة او مادونها فقد تبين هذا بالوجه المخلص عن الباطل ان كل واحد منها تعقل ذاته وهو يعقله مبدأ النظام الذي يجب ان يكون عنه وذلك صورة ذاته فيجوز ان يكون ذلك بالكلية للسبب الاول واما الجزئيات والتغاير فلا يجوز الا بتسلسله فاذا كان كذلك فان تعقل كل واحد منها الصورة نظام الخير الذي يمكن ان يكون عنه سبب لوجود ما يوجد عنه على نظيره فالصور المعقولة عند المبدأ مبدأ للصور الموجودة للثواني ويشبه ان يكون افلاطن يعني بالصور هذه الصور ولكن ظاهر كلامه متنقض فاسد فرغ الفيلسوف من بيانه في كتبه واذا كانت كذلك عناية الله مشتملة على الجميع انتهى فظهر ان وجود العناية مما لا ابهام فيه في وجود الموجودات وهو لا يكون الا بتقدم العلم الصوري بها عليها فاما وجوب كون هذه الصور المعقولة قائمة بذاته تعالى فبما لزم لاستحالة سائر الاحتمالات على ما مر فيما نقلنا عن الشيخ في رسالته المنسوبة اليه وايضا يكون مناط المعقولية على ما هو المعلوم المحقق اما القيام بالعاقل واما كفاية مطلق الحصول والحصول في العقل فغير معلوم بل في المنع فان كون حصول المع للعلة اشد من حصول المقبول للقابل في كونه حصولا لغيره وان كان الربط آكد وكون الاول بالوجوب والثاني بالامكان لا يقتضي الا ذلك وما هذا الا كما يقال النسبة السواد الى محله بالوجوب الى قابله بالامكان والنسبة الثانية منشأ الاتصاف اولى وهذا مما لا يمكن للعقل يصدق به كيف والعلم بالشيء يقتضي نسبة مخصوصة فلا يجدي تحقق نسبة اخرى وان كانت آكد من الاولى على ما مر على تقدير تسليم كفايته في مطلق التعقل فلا يكفي فيما نحن بصدده لما عرفت من وجوب تقدم هذا التعقل على الوجود فظهر ضعف مختار صاحب الاشراق في علمه تعالى وهذا وارد على من هو اكثر منه ايضا فانه اذا كان حصول المعلولات منه وانها للعاقل غير كاف في كونها معقولات كان قيام صورها بها لا يكفي حصول مبادئها في كونه معقولا كذلك كما لا يخفى ويرد عليه ايضا صحة كون زيد عالما بالاشياء صورها قائمة بذهن عمرو والا ان يكون تلك المعقولات مرتبطة به تعالى ارتباطا الا نعلم به الا لذاته وذلك شنيع وايضا ان يكون صدور ذلك العقل الذي هو محل لتلك الصور من غير علم فلا يصدق في شأنه انه لما عقل خيرا وجد كما مر في كلام الشيخ نحو المبدأ مبدأ القبول هو مختار الشيخ لسلامته عن المفاسد المذكورة الى الآن كما عرفت واما وجوب صفاته الكمالية عين ذاته تعالى فلا ينافيه ايضا لان الشيخ قد صرح غير مرة بان كماله ومجده تعالى ليس بهذه الصور بل بان يفيض عنه تلك الصور معقولة قال في الشفاء في فصل في فصل النسبة المعقولات اليه تعالى ثم يجب لنا ان نعلم انه اذا قيل للاول عقل قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس وانه ليس فيه اختلاف صور مترتبة متخالفة كما يكون في النفس فهو كذلك يعقل الاشياء دفعة واحدة من غير ان يتكثر بها في جوهره او يتصور في حقيقة ذاته بصورها بل يفيض عنه صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقليته لانه يعقل ذاته وانها مبدأ كل شيء فيعقل من ذاته كل شيء وقال في التعليقات فليس علو الاول ومجده هو بتعقله للاشياء بل علوه ومجده بان يفيض عنه الاشياء معقولة فيكون بالحقيقة علوه ومجده بحيث يخلق لا بالذات الاشياء فعلوه

وجوده بذاته

وبحده بذاته لا بلوازمه التي هي المعقولات وكذا الامر في الخلق فان علوه ومجده بانه بحيث يخلق لا بان الاشياء خلقها فعلوه
ومجده اذن بذاته وفعال التلميذ في التحصيل ليس مجده بحيث يحصل له تلك المعقولات بل مجده بحيث يصدر عنه تلك المعاني
وليس هو عالما لان له تلك الصور بل هو عالم بمعنى انه يصدر عنه تلك الصور انتهى وهذا هو ما قاله المص في شرح الرسالة
كما ان الكاتب يطلق على من يمكن من الكتابة سواء كان مباشر الكتابة او لم يكن وعلى من باشرها حال المباشرة باعتبارين
كذا العالم يطلق على من يمكن ان يعلم سواء كان في حال استحضار المعلومات او لم يكن وعلى من يكون مستحضرا لها حال
الاستحضار باعتبارين والعالم الذي يكون علمه ذاتيا فهو بالاعتبار الاول لكانه بذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه عالما
الى شيء غير ذاته انتهى واعلم ان هذا العقل البسيط هو الذي يسميه المتاخرون العلم الاجمالي وبيانه ما قاله الشيخ
في كتاب النفس من طبيعيات الشفاء حيث قال التصور والمعقولات على وجوه ثلثة احدها التصور الذي يكون في النفس مفصلا
منظما وربما كان ذلك التفصيل والنظام غير واجب بل يصح ان يغير مثاله انك اذا فصلت في نفسك معاني الالفاظ التي
يدل عليها قولك كل انسان حيوان وجعلت كل معنى منها كانها لا يتصور الا في جوهر غير بدني ووجدت لتصورها فيه ترتيبا
ولك ان تغير ذلك حتى كان ترتيب المعاني المتصورة الترتيب المحاذي لقولك الحيوان محمول على كل انسان ثم
ان هذا الترتيب من حيث هو ترتيب معان كلية لم يترتب الا في جوهر غير بدني وان كان ايضا يترتب من وجه ما في الخيال
من حيث المسموع لا من حيث المعقول وكان الترتيبان مختلفين والمعقول المتصور عنه واحد والثاني ان يكون قد حصل
التصور واكتسب لكن النفس معرضة عنه فليست تلتفت الى ذلك المعقول بل قد انتقلت عنه مثلا الى معقول اخر فانه ليس في
وسع انفسنا ان تعقل الاشياء معا دفعة واحدة ونوع اخر من التصور وهو مثل ما يكون عندك من مسئلة تسئل عنها
مما علمته او مما هو قريب ان تعلمه فحضرك جوابها في الوقت وانت متيقن بانك تجيب عنها مما علمته من غير ان يكون هناك
تفصيل البتة بل انما تاخذ في التفصيل والترتيب في نفسك مع اخذك في الجواب الصادر عن يقين منك بالعلم به قبل
التفصيل والترتيب فيكون الفرق بين التصور الاول والثاني ظاهرا فان الاول كانه شيء قد اخرجته من الخزانة وانت
تستعمله والثاني كانه شيء لك مخزون متى شئت استعملته والثالث يخالف الاول بانه ليس شيئا مرتبا في الفكر البتة بل هو
مبدأ لذلك مع مقارنته لليقين ويخالف الثاني بانه لا يكون شيئا معرضا عنه بل منظورا اليه نظرا ما بالفعل يقينا
اذ يتخصص معه النسبة الى بعض ما هو كالمخزون فان قال قائل ان ذلك علم ايضا بالقوة ولكن قوة قريبة من الفعل
فذلك باطل لان لصاحبه يقينا بالفعل حاصلا لا يحتاج الى تحصيله بقوة بعيدة او قريبة فذلك اليقين اما لانه
متيقن ان هذا حاصل عنده لو شاء علمه فيكون تيقنه بالفعل بان هذا حاصل بالفعل يقينا به بالفعل فان الحصول
لشيء فيكون هذا الشيء الذي نسبه اليه حاصلا بالفعل لانه من المحال ان يتيقن ان المجهول بالفعل معلوم عنده مخزون فهو يعلم هذا
النوع البسيط معلوم عنده ثم يريد ان يجعله معلوما بنوع اخر ومن العجائب ان هذا المجيب حين ياخذ في تعليم غيره تفصيل
ما يجيء في نفسه دفعة يكون مع ما علمه يتعلم العلم بالوجه الثاني فيترتب تلك الصورة فيه مع ترتيب الفاظه فاحدهما
هو العلم الفكري الذي انما يستكمل تمام الاستكمال اذا ترتب وتركب والثاني هو العلم البسيط الذي ليس من شانه ان
يكون له في نفسه صورة بعد صورة لكن هو واحد عنه يفيض الصور في قابل الصور فذلك علم فاعل للشيء الذي نسميه علما فكريا
ومبدأ له وذلك هو القوة العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعالة واما التفصيل فهو للنفس من حيث
هو نفس فما لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفساني انتهى ثم اعلم انه قد ظهر من هذا البيان ان التفاوت بين المعلوم بالعلم الاجمالي
البسيط وبين المعلوم بالعلم التفصيلي ليس الا في نحو الادراك لا في نفس المدرك فان المعلوم بالحالتين الثانيتين المسماة

وقال الفاضل [illegible] في رسالة الزوراء [illegible] فحصل [illegible] ان [illegible] المعقولات [illegible] علاقة وحيثية [illegible] المعقولات

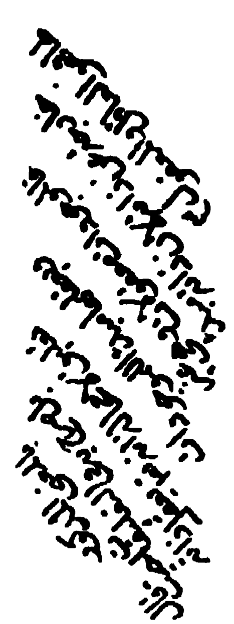
القبيح

متى

الذي

بالعلم

بالعلم الاجمالي هو ان جميع ما له مدخل في الجواب عن هذه المسئلة حاصل له وهذه صورة علمية واحدة مطابقة لجملة المقدمات
التي لها مدخل في الجواب من حيث الجملة ولم يتصور كل واحدة من تلك المقدمات ملحوظة بهذه الملاحظة فاذا اخذ في الجواب
والاستنباط يحصل كل مقدمة بصورتها المخصوصة المطابقة اياها بخصوصها فيترتب في النفس تلك المقدمات وبتكثر تلك
الصور فيحصل الحالة الاولى المسماة بالعلم التفصيلي الفكري فالمعلوم بكلتا الحالتين ليس الا ما هو جواب عن المسئلة
لكن في احديهما بصورة واحدة وفي الاخرى بصورة متكثرة ونظيره ذلك في التصورات تصور المحدود كالانسان فانه يكون
بصورة واحدة وتصور الحد كالحيوان الناطق فانه بصور متعددة فالاول علم اجمالي بحقيقة الانسان والثاني علم تفصيلي بها
والمعلوم في كلا الحالتين ليس الا حقيقة الانسان بدليل على انه لتصريحنا قول الشيخ وكان الترتيبيا مختلفين والمعقول صور
واحدة ولعل هذا فيما ابعد عن الحق من زعم ان العلم الاجمالي بهذا المعنى حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة اختزان
المعقولات وحصول الامر المسمى بالملكة فانه علم بجملة مخصوصة من معلومات متعددة من حيث الجملة ومبدأ التفاصيل علوم
متعلقة بخصوصيات تلك المعلومات فهو بالفعل من حيث انه علم بجملة تلك المعلومات وبالقوة من حيث العلم بخصوصيات
تلك المعلومات وذلك لانه ليس هيهنا في المثال قوة من حيث كونه علما بحقيقة الجواب بل من حيث ان هذه الصورة الواحدة
قابلة للتحليل الى صور كثيرة كل واحدة من هذه الصورة الواحدة وتلك الصورة الكثيرة نحو علم واحد من العلم بحقيقة الجواب
والعالم بالجواب بالنحو الاول ليس قابلا للعلم به بالنحو الاخر فان احدهما للقوة العقلية الصرفة والاخر للقوة النفسانية
فليتفطن فاذا عرفت ما ذكرناه فمعنى كونه تعالى عقلا بسيطا بالاشياء هو كون ذاته تعالى نفس العلم بالموجودات بلا تكثر صور
في ذاته وهذا يمكن ان يكون مراد من قال باتحاد العاقل والمعقول فالاتحاد معقول في علمه تعالى بالاشياء وبالجملة في كل
عقل مفارق بالقياس الى معقولاته وغير معقول في عقلنا الا في الاول تعالى وبالمبادي المفارقة ومعلولاتها وهذا ما عندنا
سابقا في مبحث ابطال الاتحاد من مسئلة العلم واما انه كيف يمكن ذلك اعني كون ذاته تعالى علما بالاشياء المستلزم لعلمها
اياها فمبينا منا بيانه انش والشيخ ايضا عبر عنا ما عن ذلك اعني عن اتحاد العاقل والمعقول ويصح هذا الحكم فيه ولا يصح في ما سوى
فان ما سواه يعقل ما هو خارج عن ذاته فيتعلق كل ما يعقل غيره بانه فانه هو العقل والعاقل والمعقول وهذا الحكم لا يصح
الا في الاول واما ما يقال انا اذا عقلنا شيئا فانا نصير ذلك المعقول فهو حق فانه يلزم ان يكون اذا عقلنا الباري تعالى معه
نكون نحن هو فهذا الحكم لا يصح الا في الاول فانه يعقل ذاته وذاته مبدأ للمعقولات فهو يعقل الاشياء من ذاته فكل شيء
حاصل الحاضر عنده معقول له بالفعل وقال في المبدأ والمعاد وليس كون الكل عنه على سبيل الطبع بان يكون وجود الكل
عنه لا بمعرفته ولا رضى منه وكيف يصح هذا وهو عقل محض يعقل ذاته فيجب ان يعقل انه يلزم وجود الكل عنه لانه لا يعقل
ذاته الا عقلا محضا ومبدأ اولا وانما يعقل وجود الكل عنه على انه مبدؤه هو ذاته لا غير ذاته فان العقل والعاقل والمعقول
منه واحد وذاته راضية لا محالة بما عليه ذاته ولكن يعقله الاول وبالذات انه يعقل ذاته التي هي لذاتها مبدأ نظام الخير في الوجود
فهو عاقل لنظام الخير في الوجود كيف ينبغي ان يكون لا عقلا خارجا عن القوة الى الفعل ولا عقلا منتقلا من معقول الى معقول
فان ذاته بريئة عما بالقوة من كل وجه على ما اوضحنا قبل بل عقلا واحدا معا ويلزم ما يعقله من نظام الخير في الوجود
انه كيف يمكن وكيف يكون وجود الكل على مقتضى معقوله فان الحقيقة المعقولة عنده هو بعينها على ما علمت علم و
قدرة وارادة واما نحن فنحتاج في تنفيذ ما نتصوره الى قصد الى الحركة والى ارادة وهذا لا يحسن فيه ولا يصح له لبراءته
عن الاثنينية انتهى فالشيخ مع فطنته لذلك ذهب الى القول بالعلم الصوري تحقيقا لامر العناية وتحصيلا للعلم الذي
هو سبب للنظام ومقدم عليه فان العلم بالنظام وامر العناية انما يتم بالعلم التفصيلي ولا يكفي الاجمالي فقط لما



فرارا من الشناعة

وهي من الشناعة الواردة على الفلاسفة في نفيهم علمه تعالى بما سوى ذاته كما شنع الغزالي في كتاب التهافت على الفلاسفة بذلك
وقال ان جميعهم قائلون به الا ابن سينا وصنف الحكيم ابن رشد في ذلك لكن قال ان مرادهم انه لا يعلم ما هو خارج
عن ذاته وانهم لا يقولون انه يعلم غير ذاته لئلا يتوهم انه يعلمه من خارج ذاته وان ابن سينا اراد الجمع بين القولين بانه لا يعلم غير
ذاته وانه يعلم الاشياء كلها بانه يعلمها من ذاته لا من خارج ذاته واما المعلم الثاني فقال في كتاب الجمع بين الرأيين ما ملخصه
انه لما كان البارى جل جلاله بانيته وذاته مباينا لجميع ما سواه وذلك بمعنى اشرف وافضل واعلى بحيث لا يناسبه شيء
في انيته ولا يشاكله ولا يشبهه حقيقة ولا مجازا ثم مع ذلك لم يكن بد من وصفه واطلاق اللفظة فيه من هذه الالفاظ
المتواطئة عليه فان الواجب الضروري ان يعلم ان مع كل لفظة نقولها في شيء من اوصافه معنى لذاته بعيد من المعنى الذي
نتصوره من تلك اللفظة اشرف واعلى حتى اذا قلنا انه موجود علمنا مع ذلك ان وجوده ليس كوجود سائر ما هو دونه
واذا قلنا حي علمنا انه حي بمعنى اشرف مما نعلمه من الحي الذي هو دونه وكذلك الامر في سائرها الى ان قال لما كان الله تعالى
مدبرا لهذا العالم بجميع ما فيه فواجب ان يكون عنده صور ما يريد ايجاده في ذاته ولو لم يكن للموجودات صور واثار في ذات
الموجد الحي فما الذي كان يوجده وعلى اي مثال ينحو بما يفعله ويبدعه اما علمت ان من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحي المريد
لزمه القول بان ما يوجده انما يوجده جزافا وعلى غير قصد ولا ينحو نحو غرض مقصود بارادته وهذا من اشنع الشناعات
وقال في فصوصه واجب الوجود لا موضوع له ولا عوارض له وهو بكل الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه
بذاته ونيل الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة فصح علمه الاول لذاته لا ينقسم لانه عين ذاته وعلمه الثاني عن ذاته
اذا تكثر لم يكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته وما يسقط من ورقة الا يعلمها فمن هنا كل ما عرف سببه من حيث يوجبه فقد عرف واذا
رتبت الاسباب فقد انتهت اواخرها الى الجزئيات فكل كلي وجزئي ظاهر عن ظاهريته الاولى ولكن ليس يظهر له شيء منها عن
ذواتها داخلة في الزمان والان بل عن ذاته والترتيب الذي عنده شخصا فشخصا بغير نهاية فعالم علمه بالاشياء ابدا
هو الكل الثاني [illegible] هو الكل الثاني اشارة الى الاعتبار الاجمالي الذي هو عين ذاته وهو المراد من
ظاهريته الاولى [illegible] بواسطة الحق الاول يدرك الامور المبدعة عن قدرته من جهة تلك الامور كما
تدرك الاشياء المحسوسة من جهة حضورها او تأثيرها انما يكون هي الاسباب العالمية الحق بل يجب ان يعلم انه يدرك الاشياء
من ذاته [illegible] اذا لحظ القدرة [illegible] فلحظ من القدرة المقدور فلحظ الكل فيكون مدركا بسبب علمه بذاته [illegible]
علمه بها [illegible] الذات بل هو ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته ليست هي ذاته بل لازمة لذاته وفيها الكثرة الغير المتناهية فلا
كثرة في الذات بل بعد الذات فان الصفة بعد الذات لا بزمان بل بترتيب الوجود لكن تلك الكثرة [illegible] نقص بطون
شوبه والترتيب يجمع الكثرة في نظام فالنظام وحدة ما واذا اعتبر الحق ذاتا وصفاتا كان الكل في وحدة فاذا كان كلا
كالكل من حيث صفاته وقد اشتملت عليها احديته ذاته انتهى فان قلت ما معنى قول الفارابي وكذا قول الشيخ الرئيس ان
كثرة الصور كثرة بعد الذات اذا ما ادعت كثرتها الى كثرة الذات فان الظاهر ان المقصود من هذا الكلام هو دفع مفسدة
لزوم الكثرة في الذات بلقبيا اجتماع جهتي الفعل والقبول او اجتماع جهتها القبول وجهتها الصدور قلنا يعنيان ان كثرة
تلك الصور وقيامها بالذات انما هو بعد كمال الذات وتمامها بالمائية منه لانها ليست تلك الصور بل بجب بعض
تلك الصور دلالة الوجود بكون العلة غير مادية في حد ذاتها عن المقترن الا لا امتنع الا فاضة بحال على سائر الصور وان
ذات قيامها بما لها ليس بعد كمال الذات لكون فعالها مستكملة لا تعرض بما يكون في ذات تلك الى قوة القبول
لما فلو كان يصدر ما يتم من فعالها لزم تحقق الكثرة في ذات الاله لا يعد ومن هذا التحقيق يظهر ان الكثرة

بغى انه ظاهر يلزمه على ذاته والاربابان بالذات لكونه مجهولا ذاته لكونه عالما بالواجب الوجود ثم قال في الفص وظاهر فذاته سبب وكل منه فعلى الكل من جهة على ذاته بعض من حيث هو ظاهر كثرة ... المستفادة ونشيوعه

فلا يلزم ممتنع الا في فلو يغير وعلمه ومما يحصر حقيقة الكلام العين الفاعل المواد فهو عرض فكانه كعنده العين فانه ينزع ثانيه الغرض وانه بعلله الله العلة للقضية من
صور

صور معقولاته تعالى لينبت كثرة الصور في النفس اعني التفصيل الذي لا يكون الا للنفس لبرهان ان هذا التفصيل لا
يكون لما ليس له نفس كما مرّ في كلام الشيخ فكيف حكموا بكونه ثابتاً له تعالى ولو بعد ذاته وذلك لان كثرة معقولاته تعالى ليست
كثرة تفصيلية زمانية فكرية ليلزم من ثبوتها الشيء ثبوت النفس له والتفصيل الذي قد مرّ في كلام الشيخ انه لا يكون الا لما له
نفس انما هو الكثرة التفصيلية الفكرية وبالجملة فالعلم التفصيلي الفكري الذي لا بد ان يفيض من الغير لا يكون الا
النفس من حيث هي نفس واما قبول التفصيلي الفائض عن ذات العاقل فلا يستلزم وجود النفس بل يكون من شأن العقل
من حيث هو عقل قبول ذلك وهذا هو القبول بمعنى مطلق الموصوفية لا القبول المستلزم للانفعال بخلاف القبول الذي
ليس الا للنفس فليتدبر بزيادة بسط في المقال المزيد بتحقيق الحال ثم ينبغي لنا ان نزيد في بسط الكلام ليظهر
ان الفلاسفة من اي جهة يقولون انه تعالى لا يعلم غيره ومن اي جهة يقولون انه تعالى عالم بجميع الموجودات فنقول قال
ابو الوليد محمد بن رشد الاندلسي في كتاب جامع الفلسفة بعد ذكر المبادي المفارقة ووجوب انتهائها الى مبدأ اول
وان كلا منها عاقل لذاته فلننظر هل يمكن في واحد واحد منها ان يعقل شيئاً خارجاً عن ذاته ام لا فنقول انه قد تبين
في كتاب النفس ان المعقول كمال العاقل وصورته فمتى اثبتنا لواحد منها يعقل غيره فانما يعقله على انه يستكمل به فذلك
الغير متقدم عليه وسبب في وجوده فمن البيّن انه ليس يمكن ان يتصور العلة منها معلولها والا امكن ان يعود العلة
معلولة ويستكمل الاشرف بالاقل شرفاً وذلك شنيع ومن هاهنا يظهر كل الظهور انه ان وضع لها مبدأ اول ليس بمعلول
الشيء على ما تبين فيما سلف انه لا يتصور الا ذاته وليس يتصور معلولاته وليس هذا شيء يخص المبدأ الاول منها
بل هذه حال جميعها حتى عقول الاجرام السماوية فانا لا نرى انها تتصور الاشياء التي دونها فانه لو كان ذلك لاستكمل
الاشرف بالاخس واذا كان الامر على هذا فكل واحد من هذه المبادي وان كان واحداً بمعنى ان العاقل والمعقول فيه
واحد فهو مع ذلك متفاضلة واحقها بالوحدانية هو الاول البسيط ثم الذي يليه وبالجملة فكل ما احتاج في تصور
ذاته الى مبادي اكثر فهو اقل بساطة ومع كثرة ما او بالعكس وكل ما احتاج في تصور ذاته الى مبادي اقل فهو اكثر بساطة حتى
البسيط الاول الحقيقي انما هو الذي لا يحتاج في تصور ذاته الى شيء من خارج فهذا هو الذي ادى اليه القول من امر تصور
هذه المبادي الا انه قد يلحق ذلك شناعات كثيرة احدها ان يكون هذه المبادي جاهلة بالاشياء التي هي لها مبادي
فيكون صدورها عنها كما يصدر الاشياء الطبيعية بعضها عن بعض مثل الاحراق الصادر عن النار والتبريد عن الثلج
فلا يكون صدورها من جهة العلم ومع ان ينسلخ عن العالم من جهة ما هو عالم شيء لا يعلمه والى هذا اشار بقوله الا
لا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وايضاً فان الجهل نقص والشيء الذي في غاية الفضيلة ليس يمكن ان يوجد فيه نقص فهذه احد
الشكوك التي يلحق هذا الموضع ونحن نحلها فنقول انه لما كان الفاعل انما يعطي المفعول شبيه ما في جوهره وكان المفعول لا يجوز
فيه ان يكون غير ثابت بالعدد وجب ان يكون احد امرين اما ان يكون مغايراً له بالهيولى وذلك لازم متى كان المفعول
هو الفاعل بالنوع من غير تفاضل بينهما بالصورة واما ان يكون المغايرة بينهما في التفاضل في النوع الواحد وذلك
ان يكون الفاعل في ذلك النوع اشرف من المفعول فان المفعول ليس يمكن فيه ان يكون اشرف من الفاعل بالذات
اذا كانت هيئته انما يحصل عن الفاعل ولما كان ذلك كذلك فهذه المبادي التي ليست في هيولى انما يغاير بينها الفاعل والمفعول
والعلة التي بالتفاضل في الشرف في النوع الواحد لا باختلاف النوعية ولما كان العقل الذي بالفعل منا ليس شيئاً
اكثر من تصور الترتيب والنظام الموجود في هذا العالم وكل جزء منه ومعرفة شيء شيء مما فيه باسبابه البعيدة والقريبة
حتى العالم باسره وجب ضرورة ان لا يكون العقل الفاعل لهذا العقل منا غير متصور هذه الاشياء ولذلك قال ان العقل

الفاعل يعقل

الفاعل يعقل الاشيا التي هنا لكن يجب ان يكون تعقل هذه الاشيا بجهة اشرف والا لم يكن بيننا وبينه فرق وبضو العقل

الذي هنا احتاج في عقله الى الحواس ولذلك منع عن هنا حاسة ما عدمنا معقولها وكذلك منع تعذر علينا حس شي

ما فاتنا معقوله ولم يكن حصوله لنا الا على جهة لشهرة وكذلك يمكن ان يكون ههنا اشيا مجهولة الاسباب بالاضافة الينا هي

موجودة في ذات العقل الفعال وبهذه الجهة امكن اعطا اسباب الرؤيا وغير ذلك من الانذارات الالهية وانما كان هذا

الفضول لنا لمكان الهيولى وكذلك يلزم ايضا ان لا يكون معقول العقل الفاعل للعقل الفعال شيئا اكثر من معقول

العقل الفعال اذ كان واياه واحدا بالنوع الا ان يكون بجهة اشرف من جميع الجهات التي يمكن ان يتفاضل فيها العقول

البريئة عن المادة اذ كان معقوله ليس هو غير المعقولات الانسانية بالنوع فضلا عن سائر معقولات سائر المفارقات

وان كان مباينا بالشرف جدا للعقل الانساني واقرب شي من جوهره هو العقل الذي يليه ثم هكذا على الترتيب الى العقل

الانساني ولو كان ما يعقل الاعلى من هذه المبادي من علته ما يعقل الاعلى من ذاتها لم يكن هنالك مغايرة بين

العلة والمعلول ولما كان كثرة لهذه الامور المفارقة فقد ظهر من هذا القول انه على اي جهة يمكن ان يقال

انها تعقل الاشيا كلها فان الامر في ذلك واحد في جميعها حتى في عقول الاجرام السماوية وعلى اي جهة يقال انها

انها ليست تعقل ما دونها وانحلت بهذه الشكوك المتقدمة فانها بهذه الجهة يقال عالمة بالشي الذي صدر

عنها اذ كان ما يصدر عن العالم بما هو عالم يلزم ضرورة كما قلنا ان يكون معلوما والا كان صدوره كصدور

الاشيا الطبيعية بعضها عن بعض وبهذا القول تمسك القائلون بان الله يعلم الاشيا وبالقول الثاني

تمسك القائلون بانه لا يعلم ما دونه وذلك انهم لم يشعروا باشتراك اسم العلم فاخذوه على انه يدل على معنى

واحد فلزمهم عن ذلك قولان متناقضان على جهة ما يلزم في الاقاويل التي توخذ اخذا مهملا وكذلك الشبهة التي

قيلت فيما سلف نحل هذا وذلك انه ليس النقص في ان نعرف الشي بمعرفة ناقصة ولا نعرفه بمعرفة انقص وانما النقص في

خلاف هذا فان من فاته ان يبصر الشي بصرا رديا وقد ابصره بصرا تاما ليس ذلك نقصا في حقه وهذا الذي قلناه هو

من مذهب ارسطو واصحابه او اللازم من مذهبهم فقد تبين من هذا القول كيف يعقل هذه المبادي ذواتها وما

هو خارج عن ذواتها انتهى كلامه في الجامع مع ادنى تلخيص وقال في كتاب ذا لها فلما كانت معقولات الاشيا

هي حقايق الاشيا وكان العقل ليس شيئا اكثر من ادراك المعقولات كان العقل هنا هو المعقول بعينه من جهة

ما هو معقول ولم يكن هناك مغايرة بين العقل والمعقول الا من جهة ان المعقولات هي معقولات اشيا ليست في

طبيعتها عقلا وانما يصير عقلا بتجريد العقل صورها من المواد ومن قبل هذا لم يكن العقل منا هو المعقول من جميع

الجهات وهو عقل المعقولات ولا بد لان العقل ليس شيئا هو اكثر من ادراك نظام الاشيا الموجودة وترتيبها

ولكنه يجب فيما هو عقل مفارق ان لا يستند في عقل الاشيا الموجودة ويتاخر معقوله عنها لان كل عقل هو بهذه

الصفة فهو تابع للنظام الموجود في الموجودات ومستكمل به وهو ضرورة يقصر فيما يعقله من الاشيا ولذلك كان العقل

منا مقصرا عما يقتضيه طبايع الموجودات من الترتيب والنظام الموجود فيها فان كانت طبايع الموجودات جارية على حكم العقل

وكان هذا العقل منا مقصرا عن ادراك طبايع الموجودات فواجب ان يكون ههنا علم بنظام وترتيب هو السبب في النظام والترتيب والحكمة الموجودة

الذي منه هو السبب في هذا النظام الذي في الموجودات وان يكون ادراكه لا يتصف بالكلية فضلا عن الجزئية لان الكليات

معقولات تابعة للموجودات ومتاخرة عنها وذلك العقل الموجودات تابعة له فهو عاقل ضرورة بعقله من ذاته النظام

والترتيب الموجود في الموجودات لا بعقله شيئا خارجا عن ذاته لانه كان يكون معلولا عن الموجود الذي يعقله لا علة

[Right margin notes:]

وترتيبها الى الاشياء الموجودة

فيجب ان يوجد موجود واجب ان يكون هذا العقل للنظام

[Vertical margin note:] بل الذي ... [illegible] ... العقل ... [illegible]

لو كان

لم يكن يكون مقصرا وإذا فهمت هذا من مذهب القوم فهمت أن معرفة الأشياء بعلم كلي هو علم ناقص لأنه علم لها بالقوة
وأن العقل المفارق لا يعقل إلا ذاته وأنه بعقله ذاته يعقل جميع الموجودات إذ كان عقله ليس شيئا أكثر من النظام والترتيب
الذي في جميع الموجودات فإذا أنزلنا أن العقل الذي هنالك شبيه بعقل الإنسان لحقت تلك الشكوك المذكورة فإن العقل
الذي فينا هو الذي يلحقه التعدد والكثرة وأما ذلك العقل فلا يلحقه شيء من ذلك وذلك أنه بريء عن الكثرة اللاحقة لهذه
المعقولات وليس يتصور فيه مغايرة بين المدرك والمدرك وأما العقل الذي فينا فإدراكه ذاته غير إدراكه للشيء غير إدراكه
أنه مثل للشيء وكذلك إدراكه غيره غير إدراكه ذاته بوجه ما ولكن فيه شبه من ذلك العقل وهو الذي أفاده ذلك الشبه إذ ذلك أن
العقل إنما صار هو المعقول من جهة ما هو معقول لأن هنهنا عقلا هو المعقول من جميع الجهات وذلك أن كل ما وجدت
فيه صفة ناقصة فهي موجودة له من قبل موجود فيه تلك الصفة كاملة مثال ذلك أن ما وجدت فيه حرارة ناقصة
فهي موجودة له من قبل شيء هو حار بحرارة كاملة وكذلك ما وجد حيا بحياة ناقصة فهي موجودة له من قبل حي بحياة كاملة
فكذلك ما وجد عاقلا بعقل ناقص فهو موجود له من قبل شيء هو عاقل بعقل كامل وكذلك كل ما وجد له فعل عقلي كامل فهو
موجود له من قبل عقل كامل فإن كانت جميع أفعال الموجودات أفعالا عقلية كاملة ولا شيء وأن نعقول لههنا عقلا من قبله
صارت أفعال الموجودات أفعالا عقلية ومن لم يفهم هذا المعنى من ضعفاء الحكماء هو الذي يطلب هل المبدأ الأول يعقل
ذاته أو يعقل شيئا خارجا عن ذاته فإن وضع أنه يعقل شيئا خارجا عن ذاته لزم أن يستكمل بغيره وإن وضع أنه لا يعقل
شيئا خارجا عن ذاته لزم أن يكون جاهلا بالموجودات والعجب من هؤلاء القوم أنهم نزهوا الصفات الموجودة في البارئ تعالى
وفي المخلوقات عن النقائص التي لحقتها في المخلوقات وجعلوا العقل الذي فيه وهو أحق شيء بالتنزيه ثم قال ليس يمتنع
في العلم الأول أن يوجد فيه مع الاتحاد تفصيل المعلومات فإنه لم يمتنع عند الفلاسفة أن يكون يعلم غيره وذاته علما
مفترقا من جهة أن يكون هنالك علوم كثيرة وإنما امتنع عندهم أن العقل يستكمل بالمعقول المعلول عنه فلو عقل غيره
على جهة ما نعقله نحن لكان عقله معلولا عن الموجود المعقول لا علة له وقد قام البرهان على أنه علة للموجود والكثرة
التي نفى الفلاسفة هو أن يكون عالما بنفسه بعلم زائد على ذاته وليس يلزم من نفي هذه الكثرة عنه نفي كثرة المعلومات
لكن الحق في ذلك أنه ليس تعدد المعلومات في العلم الأزلي كتعددها في العلم الإنساني وذلك أنه تعالى ليس شأن العقل منا إدراكه
ولذلك أشكل ما قال القوم أن للمعقول حدا تقف عنده ولا تتعداه وهو العجز عن التكييف الذي في ذلك العلم وإنما امتنع
عندنا إدراك ما لا نهاية له بالفعل لأن المعلومات عندنا منفصلة بعضها عن بعض فأما أن يوجد ههنا علم تتحد فيه المعلومات
المتناهية وغير المتناهية فحتى سواء هذا كله مما يزعم القوم أنه مما قام البرهان عليه عندهم وإذا لم نفهم نحن من
الكثرة في العلم الإلهي الكثرة وهي منتفية عنه فعلمه واحد لكن تكيف هذا المعنى وتصوره بالحقيقة ممتنع على العقل الإنساني
لأنه لو أدرك الإنسان هذا المعنى لكان عقله هو عقل البارئ تعالى وذلك مستحيل ولما كان العلم بالشخص عندنا هو العلم
بالفعل علمنا أن علمه هو أشبه بالعلم الشخصي منه بالعلم الكلي وإن كان لا كليا ولا شخصيا ومن فهم هذا فهم معنى قوله تعالى
لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض وغير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى وقال أيضا القوم نفوا أن
يعرف غيره من الجهة التي بها ذلك الغير أخس وجودا لئلا يرجع المعلول علة والأشرف وجودا الأخس وجودا لأن العلم هو المعلوم ولم ينفوا
من جهة أنه يعرف ذلك الغير بعلم أشرف وجودا من العلم الذي نعلم نحن به الغير بل واجب أن نعلم من هذه الجهة لأنها الجهة التي
قبلها وجود الغير عنه وبالجملة فلا شبيه لعلمه بعلمنا الذي في غاية المحال فقد رام ابن سينا إنما رام أن يجمع بين القول بأنه لا يعلم
إلا ذاته ويعلم سائر الموجودات بعلم أشرف مما يعلمها به الإنسان إذ كان ذلك العلم هو ذاته وذلك بين من قوله أن

وجد ذلك العقل

هنا نسبتها بالعقل الذي

علمه بنفسه

علم بنفسه ... جميع الأشياء ... هذا المعنى كما شرحناه وهو قول جميع الفلاسفة الذين [illegible]
جميعهم ثم قال ... الكلام في علم الله تعالى ... على طريق الجدل ... [illegible]
كان فيه لا ... الجمهور ... الذي ... عندهم ... [illegible]
العلم محرما عليهم اذ كان الكلام في ... تبين ... ولذلك لم يفصح الشرع الذي ... الاول
فلم الجمهور ... الاشياء في البارئ تعالى بوجوده ... الانسان ... الا بسمع لا ببصر ... [illegible]
بل واضطر الى تفهيم ... في البارئ ... الجوارح ... مثل قوله تعالى اولم يروا انا خلقنا لهم مما عملت ايدينا انعاما فهم
مالكون وقوله لما خلقت بيدي فهذه المسئلة هي خاصة بالعلماء الراسخين الذين اطلعهم الله على الحقائق ولذلك لا يجب ان تثبت
في كتاب الا في الموضوعة على الطريق البرهاني وهو الذي من شأنه ان تقرأ على ترتيب ... النظر
فيها على النحو البرهاني اذا كان ذا فطرة فائقة مع قلة وجود تلك الفطرة في الناس فالكلام في هذه الاشياء مع الجمهور هو
بمنزلة من يسقي السموم ابدانا كثيرة من الحيوانات التي تلك الاشياء سموم لها فان السموم ... مضافة فقد يكون
سما في حق حيوان شيء هو غذاء في حق حيوان آخر فهكذا الامر في الآراء مع الانسان ثم قال ولكن ... [illegible]
السم ... على انه غذاء فقد ينبغي على الطبيب ... [illegible] ... التكلم في مثل
والا فما كان ... لنا ... من اكبر ... في الارض ... معلوم ... واذا
لم يكن ... الكلام في هذه المسئلة ... النظر ... قوة الكلام في هذا الموضع فنقول ان القوم لما
... بالحواس ... الى ...
الاجسام ... بالعقل ... الامور المحسوسة ... الجواهر والاعراض ... الامور
المعقولة من الامور المحسوسة ... فوجدوا ان العقل متقدم على القوة
... [illegible] ... الاول ... السبب الاول
لجميع الاشياء ... لانه لو كان فيها قوة لكانت معلولة ... من
جهة ... كل مركب ... وجب عندهم ان يكون الاول مركبا ...
وما كان كل ... القوة ... عقلا ... يكون الاول عندهم عقلا فهذه هي طريقة القوم بجملة فان كنت من اهل
النظر ... العلوم ... فعليك ان تنظر في كتب القوم وعلومهم ...
... وان كنت من ... هذه الثلاث ... ان تقرع ... الى ظاهر الشرع
ولا تنظر الى هذه ... في الاسلام ... من اهل اليقين ... هذا هو ... القوم ان
يعتقدوا ان ... النظام ...
في العالم ... العقل ... العالم ... ان يكون ...
وان يكون ... الفلاسفة ... [illegible]
ان العلم الذي ... هذه الامور ... عقل ... معلول ... العقل الاول ... علة ... العلم
الانساني ... من جهة ... [illegible]
... الاول ... ان ... العقل بما هو
... المعدوم ... البرهان ... الا ... لا ...

ان يعقل

ان يتعلق علمه بها او لا واجب ان يتعلق بهذه الوجوه فثبت ان يتعلق بها على وجه كلي [illegible] واما ان يتعلق بها [illegible]
اشرف وجه فتعلق علمنا [illegible] فتعلق علمه بها [illegible] ان يكون [illegible] وجودها
من الوجه الذي يتعلق علمنا بها الا ان العلم [illegible] هو التعقل بالوجه الكلي وان كان علما اشرف من علمنا فعلم الله تعالى يتعلق بالوجه
بجهة اشرف من الجهة التي يتعلق علمنا به فالوجه الكلي اذن يجب ان يجوز باشرف [illegible] والوجه الاشرف هو علة الوجوه الاخر
وهذا معنى قول القدماء ان الباري تعالى هو الموجود لكلها [illegible] الفاعل لها ولذلك [illegible] الاول
هو ولكن هذا كله هو من علم الراسخين في العلم ولا يجب ان يكتب هذا ولا ان يكلف الناس اعتقاده [illegible] التعليم
الشرعي ومن اثبته في غير موضعه فقد ظلم فثبت ان الشيء الواحد لا يصدر عنه الا الواحد [illegible] معلوم من الفصل [illegible]
من كلماتهم التي نقلناها من مواضع متفرقة لكونها ملائمة بحسب المرام وملائمة بحسب المقام مباحث متعلقة بالمقام
مما يزيد الاطلاع عليها في توضيح المرام الاول اعترض الامام الرازي في المباحث المشرقية على الحكماء حيث ذهبوا الى ان عاقلية
المجردات بذواتها هو نفس ذواتها بانه لو كان كذلك لكان من عقلها عقلها عاقلة لذواتها وليس كذلك اذ اثبات كونها عاقلة
لذواتها يحتاج الى تجشم اقامة برهان وبيان اثبات علمها غير بيان اثبات وجودها وكذا ليس من اثبت وجود الباري اثبت علمه
بذاته بل يلزمه اقامة حجة اخرى له واجاب عنه استاذ المحققين نصير الملة والدين في كتابه الموسوم بالمصارع بان [illegible] الشيء
عن وجوده لشيء له فعلية الوجود والاستقلال الذي كونه غير [illegible] بشيء اخر كالجوهر [illegible] ولما كان بحسب الوجود العيني غير موجود
لشيء اخر بل موجودا لذاته كان معقولا لذاته واذا حصلت ماهيته في عقل اخر صارت بهذا الاعتبار موجودا لشيء اخر وجودا
ذهنيا لا لذاته فلا جرم صارت معقولة لذلك الشيء الاخر لا لذاته ولذا لم يكن عاقله بهذا الاعتبار اي باعتبار وجودها في ذلك العاقل
عاقلة لذاتها فكيف يعقلها ذلك العاقل عاقلة لذاتها بهذا الاعتبار [illegible] العقول ان عاقلية الجواهر المجردة لذاتها هي وجودها
لا عين ماهيتها فلا يلزم من ذلك ان من عقل ماهيتها عقلها عاقلة لذواتها الا فيما يكون وجوده عين ماهيته كالواجب تعالى
لكن لما استحال الارتسام [illegible] في ذهن من الاذهان بالكنه لا يلزم من تعقلنا له تعقلنا انه عاقل لذاته بل نحتاج الى
بيان وبرهان واعترض بعضهم [illegible] انا نعلم بالضرورة ان كون الشيء عالما [illegible] انكشافه [illegible]
فلا يكون نفس حقيقة العالم [illegible] في علم الشيء بنفسه [illegible] في نفسه
لا يحتاج الى [illegible] الشيء [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
ولو [illegible] في علم الشيء [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[Margin: [illegible] الكلام [illegible]]

عليها

على ما مر ولعله ما هو شرط في المعقولية اعني التجرد عن المادة مفقود في الصور الجمادية لكونها مقارنة لموادها الثالث قد تلخص من تضاعيف ما ذكرنا ان حقيقة العلم هي حصول مجرد لمجرد قائم بذاته وذلك الحصول يتصور على انحاء ثلثة لحصول الشيء بنفس ذاته العينية لشيء مستقل في الوجود والفعل قائم بذاته حصولا حقيقيا كحصول المعلول بحسب وجوده العيني لعلته وثانيها ان يكون ذلك الحصول حصولا حقيقيا كحصول ذات المجرد بنفس ذاته ولا شك في كونه حكميا راجعا الى كون ذات المجرد غير فاقدة لذاتها وهذان القسمان هما المراد بالعلم الحضوري وبهذا الاعتبار قيل العلم هو حضور شيء لمجرد او عدم غيبة شيء عن مجرد وثالثها حصول شيء بصورته ومهيته لا بنفس حقيقته العينية لمجرد قائم بذاته وهذا هو المسمى بالعلم الحصولي المفسر بحصول صورة الشيء في العقل ولا شك عند الحكماء والمحققين في كفاية كل واحد من النحوين الاخيرين من الحصول لتحقق العلم ولذلك اتفقوا على ان علم العاقل بذاته انما هو عين ذاته وان علمه لغيره هو بحصول صورته في العقل واما انه هل يكفي النحو الاول من الحصول لتحقق العلم فلم يشتهر من الفلاسفة قبل صاحب الاشراق ما يدل على ذلك بل هو اول من صرح به وتبعه المصنف وجماعة من المتاخرين ومنعه جماعة اخرى منهم وقد وقع في كلام الشيخ ما يدل على المنع وتراءى بعض ما قيل على ذلك من ان كون الحصول للفاعل اكد من الحصول للقابل لا يدل على كون الحصول الاكد علما لجواز ان يكون تحقق العلم موقوفا على القيام او الاتحاد بل الحق ان حصول المعلول انما هو حصول لنفسه اذا كان قائما بذاته او لمحله اذا كان قائما بالمحل وليس حصولا للعلة الا على نحو من المجاز وما الفرق في ذلك بين حصول المعلول للعلة وبين حصول الالة للصانع فلو كان حصول المعلول للعلة علما لكان حصول العلة للمعلول ايضا علما ولكنا عالمين بعللنا بالعلم الحضوري وليس الامر كذلك فتامل وايضا لو كان مثل ذلك الحصول اعني حصول المعلول للعلة كافيا في العلم لكان اعتبار القيام بذاته في العاقل ايضا لغوا اذ يلزم منه ان تكون الصور المادية حاصلة لموادها فيكون الصور المادية عاقلة لموادها الرابع قال بعض مقلدة صاحب الاشراق حقيقة العلم مشترك للحصول والوجود مطلقا فكل موجود يكون معلوما وعالما الا ان يمنع عن ذلك مانع كالحصول لغيره فان اعتبرناه هو في منكشف متميز بنفسه الى امر صالح الا ان يكون هذا الشيء ظاهرا ومنكشفا عنده متميزا لديه كان بهذا الاعتبار معلوما وذلك الشيء المنسوب اليه عالما وان لم يعتبر بهذا الوجه لعدم نسبته اخرى او بغير نسبته كان موجودا فالوجود والحصول بكون كل امرين بينهما علاقة الحصول عالما والعلم متحدان بالذات متغايران بالاعتبار لان العلم هو حصول احد الامرين الموجودين للاخر بوجه التميز والانكشاف ولا بد من ان يتحقق بينهما علاقة ذاتية بحسب الوجود والحصول فيكون كل امرين بينهما علاقة الحصول وربط وتعلق من جهة الحصول عالما بصاحبه الا لمانع واذا لم يتحقق بين امرين علاقة ذاتية كذلك لا يكون احدهما عالما بصاحبه فكل شيء مستقل في الوجود عالم بنفسه اذ لا علاقة اكد من الاتحاد وكل علة مستقلة في الوجود عالمة بمعلولها وكل معلول كذلك عالم بعلته اذا لم يكن المعلول جسمانيا والعلة مجردة فان الجسماني لا يمكن من ان يعلم المجرد فظهر وتبين ان العلم انما يعلله ذاتية وجودية بين امرين مستلزمة لحصول احدهما للاخر وانكشافه لديه وامتيازه عنده وتلك العلاقة الذاتية الوجودية قد تكون بين ذات المعلوم بحسب وجوده العيني وذات العالم كما في العلم الحضوري بانواعه وقد تكون بين صورة المعلوم وذات العالم كما في العلم الحصولي المتحقق بحصول صورة الشيء في نفس ذات العالم او في آلته حصولا ذهنيا فالمعلوم الخارجي بهذه الصورة يكون معلوما بالعرض فان العلاقة الوجودية المستلزمة للعلم في الحقيقة انما هي بين العالم والصورة بخلاف المعلوم بالعلم الحضوري بحسب وجوده العيني اذ المعلوم بالذات ح هو نفس ذات الامر

حكمها الامر

المعنى

العيني لتحقق العلاقة الوجودية بين نفس ذات ذلك الامر العيني والعالم به فالعلم الحضوري انم افراد العلم واكملها

ومن ذهب الى ان العلم امر محض في الحصولي لا غير فقد اخطأوا انكر انم افراد العلم واكملها ثم قال ولا يخفى على الخبير انه

مما حققنا من ان منشأ تحقق العلم بين الامرين انما هو علاقة ذاتية بينهما بحسب الوجود والحصول يتضح ان الامر الفاقد

بغيره لا يحصل له بنفسه ولا غيره فلا يكون عالما بنفسه لا بغيره ايضا وضوحا تاما بحيث لا يبقى فيه ريب لمنصف انتهى

اقول لعدما امر من وجوه ما يرد على العلم الحضوري انه لا يخفى ان ما ادعاه من منشأية الوجود والعلم دعوى من غير بينة

ولم يتضح ذلك مما ادعى ايضاحها به نعم بين العلم وبين الحصول والوجود تمام لكن صل الحال العلم مساوقة لا مطردة اذ كره من

العلاقة الذاتية بين موجودين ان كانت سببا لحصول احدهما للاخر كانت موجبة للعلم لكن الكلام في ان العلاقة الذاتية

التي بين العلة والمعلول هل هي موجبة لحصول احدهما للاخر ام لا وقد عرفت انها موجبة لذلك ومع تسليم ذلك كله فدعوى

كون العلم الحضوري انم افراد العلم واكملها انما هي لو كان العلم الحصولي بحصول الشبح والمثال لا بحصول الحقائق بانفسها على

ما هو مذهب المحققين باجمعهم فانه على تقدير حصول الحقائق بانفسها يكون المعلوم والمنكشف بالذات في العلم الحصولي

هو حقائق الاشياء وماهياتها وفي العلم الحضوري هو هويات الاشياء وانياتها وكيف يصح القول بان العلم بهويات الاشياء

انم من العلم بماهياتها سيما في الامور الجسمانية المحفوفة بالغواشي المادية هل هذا الا مثل ان يقال ان الابصار انم من العلم وان

الحس اكمل في باب الادراك من العقل ومن يجترئ على امثال ذلك نعم كثيرا ما يمثل العلم بالبصر والمعقول بالمحسوس لكن للعقول

العامية الوهمانية والمدارك الجمهورية الهيولانية ولذلك قد شاعت الامثال في الكلام الالهي وكلمات الانبياء والحكماء

ايضا حيث كان المقصود تفهيم الجمهور واما في ما نحن بصدده فالخطب اعظم من ذلك ولذلك لم يقع التكلم فيه بغير تشبيه عليه

وايضا اعني حين كون الحاصل في الذهن من الاشياء هو حقائق الاشياء فالمعلوم بالذات هو حقيقة الشيء بها هي هي وليس

المعلوم بالعرض الا خصوص الفرد الخارجي من حيث هو فرد فما ذكره لبيان كون العلم الحضوري انم من الحصولي لا يدل على ذلك

هذا ثم ان هذا البعض اعترض على ما نقلنا من الشيخ في رسالة منسوبة اليه من ان المعلوم لو كان هو الصورة العينية لكان

كل موجود وجودا عينيا معلوما لنا ولكنا لا نعلم المعلوم بان هذا الكلام في نهاية الضعف فانه لا يلزم من جواز كون الموجود

الخارجي معلوما في الجملة ان يكون كل موجود خارجي معلوما لكل احد لجواز ان يكون معلومية الموجود مشروطا بشرط

لا يتحقق في كل موجود خارجي بالنسبة الى كل واحد وايضا لا يلزم من معلومية الموجود الخارجي اختصاص المعلومية

بحيث لو كان الموجود الخارجي معلوما لكنا لا نعلم المعدوم بل الحق الحقيق بالتصديق ان الشيء قد يكون بصورته في ذلك العلم

الحصولي وقد يكون بذاته وذلك في العلم الحضوري وقد يكون حصول ذاته مع العلم الحضوري وليس كل موجود خارجي حاصلا

بذاته لكل احد بل انما يحصل الوجود العيني بذاته لمن يتحقق بينهما علاقة وجودية مستلزمة لحصوله كالعلية والمعلولية هذا كلامه

واقول لعل مراد الشيخ هو ان من المعلوم المحقق ان العلم بالشيء انما يتحقق بان يحصل اثر من ذلك الشيء في العالم فالعلم هو ذلك الاثر

الحاصل في العالم لا الموجود في الخارج والا يعني ان لم يكن الاثر الحاصل هو العلم بل الموجود في الخارج لزم ان لا يحصل لنا علم

بالمعدوم وايضا لو كان وجود الشيء في الخارج العلم كافيا من دون اثر يحصل منه في العالم لزم ان يكون كل واحد عالما بكل

موجود يكون موجودا معه في زمانه او نسبته الى كل موجود كذلك على السواء انما لا مدخل في العلم وما ذكره المعترض من علاقة

العلية والمعلولية لا دخل لها في العلم اصلا اذ ليست هي مما توجب حصول احدهما للاخر حقيقة لما عرفت مما ذكرناه في البحث

السابق بل تلك العلاقة مما يوجب المعية في الوجود فقط في الحقيقة فلو كانت معية شيء مع شيء في الوجود حصولا لاحدهما

عند الاخر لكان كل موجود حاصلا لكل موجود يكون موجودا معه في زمانه وكان معلوما له هكذا يجب ان يفهم كلام الاعلام

والله اعلم

لم يسلم [illegible] الى العالم [illegible] حصول [illegible]

ان العلم بالشيء عبارة عن حصول ذلك

والله تعالى ذو الفضل والانعام الخامس الظاهر بل المحقق ان النفس الناطقة تدرك بذاتها الجزئي وسائر الاشياء الجزئية بالقوة
المتخيلة وكذا المتخيلة تدرك نفسها ولا يلزم اجتماع المثلين في محلها لان الصور المتخيلة بل الحسية مطلقا انما هي اشباح وامثلة
للجزئيات وليست هي بانفسها فان ادراك الحقايق شان العقل لا الحس وبالجملة فهذا الاحتمال قادح من كون علم النفس بهذه
الامور بالمشاهدة الحضورية وحينئذ ذلك طريقا الى العلم الحضوري للواجب باعيان الموجودات على ما نقله صاحب الاشراق في
حاشيته عن امام المشائين وهذا دليل على عدم الاعتماد على مجرد الكشف الذي يعبر ارباب المشاهدة الا ما ساعده البرهان
وفي ذلك غنى عن ارتكاب تلك الخاطرات وبما ذكرنا ظهر ضعف ما زعمه الاشراقيون من كون سائر الحيوانات ذوات انفس
مجردة بناء على ان مدار ادراك الشيء لنفسه على التجرد وانها مدركة لانفسها وذلك لان ادراك الشيء لنفسه اذا كان بنفسه
لا بحصول صورة يستلزم التجرد ولعل نفوس الحيوانات يدركون انفسهم على التجرد وانها مدركة لانفسها وذلك لان
ادراك الشيء لنفسه على التجرد وانها مدركة لانفسها بحصول صورها في محل تلك النفوس كالمتخيلة قال الشيخ في التعليقات
نفوس الحيوانات غير الانسان ليست مجردة وهي لا تعقل ذواتها وانها لو ادركت ذواتها فانما تدركها بقوتها الوهمية — فالمقام
فلا يكون معقولة والوهم لها بمنزلة العقل من الانسان انتهى السادس نفى صاحب الاشراق العلم المقدم على الايجاد لانه
كلها ممكن وابطل العناية واسند نفيها ان قبل كون الموجودات وجودها ذهنا لما رجحها كيف يتصور تحقق العلم بها فان العلم
بما لا يتصور بدون وجوده ذهنا او خارجا ضرورة علم تباين المعلومات الصرفة ولا يمكن وجود الموجودات قبل وجودها
اما خارجا فظاهر واما ذهنا فللزوم الكثرة في ذاته تعالى فليس للواجب علم فعلي اصلا تعالى عن ذلك علوا كبيرا وذلك قادح في فعله — كونه م
اختيارا بالاولى اذ لا بد في الفعل الاختياري من مسبوقيته بالعلم ولا يكفي مجرد مقارنته للعلم وما قيل ان الفعل الارادي
غير منفك عن العلم بالمراد واما وجوب السبق فهم بل هو مثل ما يدعي المتكلمون ان الارادة يجب ان يكون سابقة على المراد سبقا
زمانيا وانه غير مسلم منهم غاية الامر ان وجوب السبق الذاتي في الارادة مسلم دون العلم بل مقارنة الشعور والعلم للفعل
الناشية من نفس ذات الفاعل كافية في كونه ارادياً فيه تامل ومع ذلك يرد عليه ما ياتي وكذا ما قيل ان وجود المعلول
في الخارج وان كان عين العلم بالذات لكنه تغايره بالاعتبار فهو من حيث انه متقدم وسببه من حيث كونه وجوده في الخارج
فيه ان المغايرة الاعتبارية انما يتحقق فيه حيث يعتبرها العقل وتمايز المتغايرات فيه بحيث لا عقل ولا ذهن فلا
اثر لها اصلا ويرد عليهم ايضا عدم كون صفة العلم عين ذاته تعالى وما قيل في توجيه كون صفاته تعالى عين ذاته ان الصفة بمعنى
بمعنى الخارج المحمول كالعالم والقادر والمريد مثلا فلا امتناع في كون العالم عين ذاته وان كان العلم زائدا عليه فمشترك
بين الواجب وغيره فان صفات جميع الاشياء عين ذاته بهذا المعنى على ما ذكره المحقق الدواني وقد يدفع هذه الشناعة عنهم
بان العلم الفعلي له صورتان احدهما ان يكون العلم من اسباب وجود المعلوم بالذات وهو الظاهر المشهور وثانيهما ان يكون
ذات العالم سببا لوجود المعلوم بالذات كما في الصورة المخترعة للعالم فان نفس وجودها عنه نفس معلوميتها وذات
الواجب بالنسبة الى اعيان الموجودات من هذا القبيل فكما ان العالم يعلم الصور الذهنية باختراعها يعلم الواجب [illegible]
بايجاده العلم بالصورة حقيقة حصولية وبالعين حضورية كلاهما فعلي ولا يلزم الايجاب بناء على كون مقارنة الشعور كافيا
في الفعل الاختياري على ما مر وفيه انه على تقدير التسليم يلزم ان لا يكون صدور الموجودات عنه تعالى على نحو العناية [illegible]
اذ لا قصد [illegible] علمت انه لا [illegible] وهذا اللازم [illegible] — خيرام
الاعتبار في المعلومية الوجود [illegible] وهذا اللازم [illegible] الايجاب [illegible]
عند المحقق كما لا يخفى على الخبير ولا يلزم ذلك قصد الصور العلمية عنه تعالى لا من نفس [illegible] كون العلم

مسبوقا

مسبوقا بالعلم ولا كون التدبير مسبوقا بالتدبير بل يجب كون الوجود مسبوقا بالعلم والتدبير على ان القائل بالصور العلمية الحاصلة
في ذاته تعالى قائل بالعلم الاجمالي البسيط الذي هو عين ذاته تعالى وتلك الصور انما هي تفصيل له فيكون مسبوقة به فليتدبر ثم
انه اعترض صاحب الاشراق بعد ابطال العناية بجعل النظام المشاهد في عالم الاجسام الا رسما عن النظام الواقع فيما بين المفارقات
العقلية الطولية والعرضية واضوائها المنعكسة عن بعضها الى بعض وجعل ذلك بدلا عن العناية في تبيين النظام صرح بذلك
في حكمة الاشراق واستخبر بان ذلك النظام الواقع في المجردات ايضا لا بد له من سبب وكلية ثم فلا بد من الانتهاء الى علمه تعالى بنظام الكل
او صدور ذلك النظام عن طبع وايجاب ولا بد من كون هذا العلم عين ذاته او قائما بذاته من غير لزوم مفسدة الكثرة على
ما عرفته مفصلا واما المصنف قدس سره فلم يتبع على موالاته في نفي العلم المتقدم على الايجاد بل اثبت العلم الاجمالي حيث قال
في شرح رسالة العلم كما ان الكاتب يطلق على من يتمكن من الكتابة سواء كان مباشرا الكتابة او لم يكن وعلى من يباشرها حال
المباشرة باعتبارين كذلك العالم يطلق على من يتمكن من ان يعلم سواء كان في استحضار العلوم او لم يكن وعلى من يكون مستحضرا
بها حال الاستحضار باعتبارين والعالم الذي يكون علمه ذاتيا له فهو بالاعتبار الاول لانه بذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه عالما
الى شيء غيره فانه والعلم بهذا الاعتبار شيء واحد انتهى لكن العلم الاجمالي بهذا المعنى اعني التمكن من الاستحضار انما هو الحال [illegible]
لاثالثة وهو ليس بجيد لمنافاته القوة فتدبر السابع ان الظاهر من كلام جماعة كالمحقق الدواني في بعض رسائله وصاحب القبسات
وغيرهما ان نسبة جميع الازمنة اليه تعالى كان واحدا كما ان نسبة جميع الامكنة اليه كان واحدا يعني ان اعيان الموجودات الزمانية ممتدة
او حادثة حاضرة عنده تعالى دفعة واحدة بلا اختلاف في القبلية والمعية والبعدية والمضي والحال والاستقبال لكونه تعالى بريئا
عن الوقوع في شيء من الازمنة كبراءته عن الوقوع في شيء من الامكنة بل هو محيط بقاطبة الزمانيات والمكانيات احاطة واحدة
وانما ذلك الاختلاف لها بقياس بعضها الى بعض فيما بينها لا بالقياس الى الحضور عنده تعالى والمعية عنه ومثلوا لذلك بخيط مختلف
الاجزاء بالسواد والبياض فانه اذا نظر اليه الانسان مثلا بالحظ مجموع تلك الاجزاء المختلفة الالوان دفعة واحدة ويرى الجزء
الاسود في موضعه والابيض في موضعه كليهما متوافقان واحد بخلاف الحيوان الضيق الحدقة كالنملة فانه يرى كل جزء بوصول
البصر فان وصوله اليه ولا يرى الجزء الذي بعده لو قيل في هذا الان لا في ان هو بعد ذلك الان او قبله وهذا الظن لعله متوهم
من كلام المصنف في شرح رسالة العلم على ما ستطلع في بيان كيفية علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة وسيبين حقيقة الامر فيه وهو منظور
فيه لان نسبة الزمانيات الى الزمان لا يجب ان يكون انطباقيا فقط والا لم يكن الاجسام التي في زمانين لا اعم من لها المعية
زمانية بل تلك النسبة انما هي المعية في الوجود سواء كانت منطبقة او غير منطبقة فهو تعالى وان لم يكن واقعا في الزمان لكنه
مع الزمان معية وجودية ولما اختلف نسبة الزمانيات الى ما مع الزمان على وجهين احدهما بالتغير في ذات ذلك الشيء الذي مع الزمان
كما هو في الاشياء المختلفة الوجود ببعض الازمان كالحادث اليومي مثلا فانه في اليوم لكونه معه في الوجود لا في الامس والغد لفقدانه
فيهما وثانيهما بالتغير في الزمان دون ما مع الزمان كالفلك فانه اليومي في اليوم لكونه معه في الوجود دون الغد لفقدانه ذلك الوجه
الاول وان لم يتصور نسبته الى الله تعالى لكن لا خفاء في تحقق الوجه الثاني بالنظر اليه فانه في اليوم مثلا لكونه معه في الوجود دون
الامس والغد لفقدانهما الا لفقدانه تعالى عن ذلك فيتصور النسبة اليه بالنظر الى الماضي والحال والاستقبال بهذا الوجه اذ اليوم
مثلا حال بالنظر اليه لكونه معه في الوجود حاضرا عنده والامس ماض بالنظر اليه لفقدانه اليوم مع تحققه قبل ذلك والغد
مستقبل بالنظر اليه لفقدانه اليوم مع كونه سيكون فالازمنة الثلثة وان لم يتصور بالنظر اليه بالمعنى المختص بالحوادث ولكنها
يعني ان الحال هو الزمان الحاضر الذي هو مصداق الفعل والماضي هو الزمان المتقدم على ذلك الزمان بالنظر اليه والمستقبل
بالنظر الى شيء يقتضي كون ذلك الشيء مفقودا في الماضي والمستقبل مطلقا على ما مر كذا قال سيد المدققين وغيره وهذا



ما حققه من كلام

ما خوذ من كلام المصنف في نقد المحصل حيث قال ما لخصه ان القضية التي يدعي استحالتها وهي كون الله تعالى زمانيا نفسر على وجهين

احدهما ان يكون الله تعالى زمانيا بمعنى انه متغير او يقبل التغير والثاني ان يكون وجوده في اي حال فرض مقارنا لوجود

جزء من الزمان وعلى هذا الوجه الثاني لا استحالة في كون الباري تعالى زمانيا واي استحالة في ان يكون سبقه على هذا الجزء

في الزمان بمعنى انه قادر وجوده وجود جزء اخر من الزمان لم يكن هذا الجزء متحققا حيث يتحقق ذلك الجزء فان قيل اطلاق

على الباري تعالى ان الزمان ظرف له ووقعا كما يطلق على عدم هذا الحادث وقع في زمان سابق على وجوده من باب المجاز الذي

دعى اليه ضيق العبارة وليس هنا ظرفية مظروفية على الحقيقة وليس الزمان امرا يتحقق فيه معنى الاشتمال والاحتواء

ليمكن ان يكون ظرفا ولا سيما والحادث انما يحدث في ان والان عند الاكثر غير منقسم فهو ابعد عن معنى الظرفية والمراد من

قولنا ان عدم هذا الحادث وقع في زمان سابق على زمان وجوده انه صدق على عدمه انه متحقق حين صدق في زمان سابق

على وجوده انه متحقق ولم يكن زمان الوجود المشار اليه متحققا ومثل هذا التعبير لا يستحيل اطلاقه على الباري تعالى فانه يصدق

عليه انه متحقق حين صدق على جزء مخصوص من الزمان انه متحقق انتهى وانت خبير باستواء الازمنة على الاكثر مع الفاقد وفقد

احدهما وقرار الاخر وحصول الامر التدريجي دفعة ولو عند من لا يتغير اصلا واضح البطلان وكيف يمكن حصول المعدوم

فالتمثيل المذكور غير مطابق للممثل له الا اذا كان اجزاء الخيط المذكور تدريجية لا يكون حاضرة ومع ذلك يكون حاضرة

عند الشخص الانساني دفعة وغير حاضرة عند النملة ولا ريب انها اذا فرضت تدريجية لا يكون حاضرة دفعة عند الشخص

الانساني انتهى والحاصل انه لما كان امتناع الادراك في المثال المذكور ناشيا من جانب العالم الضعيف وثبت في الضعيف

امكن الادراك وامتناع الادراك في الزمان ليس من جانب العالم ليختلف القوي والضعيف في ذلك بل من جانب المعلوم لا

يعدم شيئا فشيئا والمعدوم غير قابل للحضور فلا جرم لا يختلف القوي والضعيف في ذلك ويتفرع على ذلك انه لو كان ما ظنوه

حقا لما احتيج الى الفرق بين المعلومات القريبة والبعيدة بحضورها القائمة بالقريبة لكون الجميع على السواء في الحضور بالقياس

اليه تعالى لكن كلام شرح رسالة العلم وشرح الاشارات صريح في الفرق بين القبيلين وكذا كلام حكمة الاشراق لكن كلامه

في الموجودات غير موقوف لادراك لعدد الوجود نفس الحضور له والتسلط من غير صورة ومثال لما يوهم الابتناء على الظن المذكور

والمراد من كذلك عند وجود تلك الاعداد في اوقات وجودها وان كانت قبل اوقات وجودها معلومة بصورها المرتسمة

في المدبرات الفلكية كما دل عليه كلامه في حكمة الاشراق على ما نقلنا فتحصل من جميع انه تعالى معلولا انه القديمة سواء

كانت مجردة او مادية انما هو بحضورها وانها عنده تعالى ازلا وابدا ومعلوماته الحادثة بحضورها وانها عنده في اوقات

وجودها واما قبل اوقات وجودها فبصورها الحاصلة في المعلولات القديمة فان الحاصل في الحاضر عند الشيء حاضر

عنده انتهى هذا هو المصرح به في كتبهم كما لا يخفى على من تتبعها ثم انه يمكن ان يتصور هذا المظنون على وجهين احدهما ان يكون

القدماء بالنسبة اليه تعالى كالحوادث في تعقل الانفكاك بينهما وان كان ملا تصوراتها انهما ان يكون الحوادث كالقدماء

في عدم الانفكاك والى الاول نظر صاحب القبسات وبنى عليه حدوث العالم وسماه حدوثا دهريا وبالنظر الى الثاني قيل

عليهم انه لو كان كذلك لزم قدم الحوادث وليس شيء منهما بشيء لكون كل منهما منقوضا بالاخر كما لا يخفى على المتدبر التام

الحضور حقيقة انما يتحقق لمادي عند مادي فلو كان لهذا المادي الثاني ارتباط بمجرد ارتباط الالة بذي الالة يتحقق

الحضور بالنسبة الى ذلك المجرد انتهى واما حضور المادي عند المجرد المتبري عن الالة مما يشمئز منه العقل الصريح فضلا عن ان

يتحقق واذا عرفت هذا عرفت معنى ما نقلناه عن الشيخ من قوله ولا نظن ان الاضافة العقلية اليها اضافة اليها كيف وجدت

والا لكان كل صورة في مادة من شأن تلك الصورة لم يعقل بتدبير عام منحصر فيه وغيره ويكون هو عقلا بالفعل بل

هذا الحادث نفي

ابالازل بان السابق على وجوده بزمان لم يدر عليه بان لم يزل الا رافعا ما هذا الحادث

هذه الاضافة الیها وهی بجمال معقولیة واما قوله بعد ذلك ولو كانت من حیث وجودها فی الاعیان لكان انما یعقل
ما یوجد فی كل وقت ولا یعقل المعدوم منها فی الاعیان الخ فهو دلیل اخر علی امتناع كون الصور قائمة بذاته من حیث هی حادثة
معقولة له تعالی مبنی علی تحقق المضی والحال والاستقبال بالنسبة الیه تعالی علی الوجه الذی قد عرفته هذا الكلام المنقول من الشفاء مع
المنقول من الرسالة المنسوبة الیه علی ما وجهنا مشتمل علی اربع دلائل علی عدم تحقق العلم الحصولی متعین العلم الحضوری لامتناع
الاقسام الاخر بالاتفاق وقد یستدل علی العلم الحضوری بان ذاته تعالی علة للاشیاء وهو عالم بذاته والعلم بالعلة یستلزم العلم
بالمعلول فیجب تحقق العلم بالاشیاء فی الازل والعلم لا معنی له الا انكشاف المعلوم لما بذاته واما بصورته بالضرورة والاتفاق
ولا یمكن تحققه بذوات الاشیاء فی الازل والا لزم قدم الحوادث فتعین تحققه بصورها فیه ولا یمكن قیامها بذواتها ولا بموجود
اخر لما عرفته فتعین قیامها بذاته تعالی وهو المطلوب ویمكن ان یستدل بان العلم صفة كمال لا محالة فهو صفة حقیقیة اذ لا كمال له تعالی بالاضافات
فیجب ان یكون عین ذاته تعالی او قائمة بذاته من ذاته لامتناع ان یكون ما هو كماله تعالی ثابتا له من خارج لكن علم التفصیلی بالاشیاء
یمتنع كونه عین ذاته تعالی فتعین كونه قائما بذاته من ذاته فیجب ان یكون بصور زائدة علی ذوات الاشیاء قائمة بذاته تعالی لكون العلم
الحضوری عین ذوات الاشیاء المباینة لذاته تعالی ویجب ایضا كونها متقدمة علی ذوات الاشیاء لان العلم المتاخر عن ذوات الاشیاء لا
یكون مستفادا منها كعلمنا بالاشیاء فیلزم كون ما هو كماله تعالی مستفادا من خارج فتعین كون علمه بالاشیاء فعلیا متقدما
علی ذوات الاشیاء قائما بذاته تعالی من ذاته وهو المطلوب فان قلت هذه الصور كماله ومجده اذ من بذاته لا بامر زائد علی ذاته فكیف حكمت بكون
تلك الصور كمالا له تعالی قلت لا ریب فی كون تلك الصور لكونها علما كمالا له تعالی لكن المراد مما مر ان تلك الصور لما كانت فائضة
عن ذاته تعالی فی الحقیقة بذاته لا بامر زائد علیه فانه یجل عنه لما لو كانت مستفادة من خارج فانه یلزم ان یكون كماله بغیره لا بذاته
ومن هاهنا ظهر ایضا معنی كون ذاته تعالی موصوفة بتلك الصور ومتصفة بتلك اللوازم لكون تلك الصور واللوازم
صادرة عنه تعالی لا لكونها حاصلة فیه علی ما مر فی كلام الشیخ عن قریب ثم ان صاحب المطارحات ناقض القائلین بالعلم الحصولی
بالحاصل ان القول بارتسام الصور فی ذاته تعالی علی الترتیب العلی یستلزم ان یكون تعالی منفعلا عن الصورة الاولی لكونها
علة لاستكمال ذاته تعالی بحصول الصورة الثانیة واما ان تلك الصور كمالات له تعالی فلان الصور لكونها ممكنات لا بد ان یكون
حصولها له تعالی بالقوة لا بالفعل نظرا الی ذواتها فله تعالی قوة الاتصاف بها باعتبار ذواتها الممكنة ولا ریب ان كون ذاته
تعالی بالقوة من ای جهة كانت نقص وزوال تلك القوة انما یحصل بوجود تلك الصور بالفعل فی ذاته تعالی فوجودها كمال له
من باب النقص مكمل لكل صورة سابقة من تلك الصور یكون مكملة لذاته تعالی بحصول الصورة اللاحقة علی ما یقتضیه الترتیب العلی ودفعه
... فاذ بین ... ولا یجوز ان ... صورة ... بالوجوب عنه تعالی فینقض به واما ثانیا فبان فعلیة تلك الصورة
انما هی من جهة المبدء ووجوبها من جهته علی وجه ... ولیس هناك فقد لا قوة اصلا ولا لتلك الصور امكان من الجهة المنسوبة
الیه تعالی فانما یلزم الانفعال لو كانت مستفادة تلك الصور علی ذاته من غیره تعالی ولیس كذلك هذا مما اعتمد علیه استاد نا
قدس سره فی كتاب المبدء والمعاد فی رد مذهب الشیخ بعد ما اورده المصنف وغیره علیه هو انه یلزم علی هذا المذهب صدور
الكثیر عن الواحد الحقیقی بیانه ان صورة العقل الاول لو صدر صورة العقل الثانی معا عن الواجب تعالی فیكون قد صدر عن الواحد
بواسطة او واحد هو صورة العقل الاول امران هما ذات العقل الاول وصورة العقل الثانی ولا یجوز ان یقال ان ذات العقل
الاول انما صدرت عن الواجب من حیث انه لا بواسطة الصورة وصدرت صورة العقل الثانی عنه بواسطة الصورة فلا یلزم
صدور الاثنین عن الواحد من جهة واحدة بل من جهتین وذلك لانه یلزم ان لا یكون علم الواجب بالعقل الاول علما فعلیا وهو
خلاف مذهبه وقد یدفع ما اجاب ذهب الیه العلم الحصولی وعندی ان ذلك ضعیف لان صدور صورة العقل الثانی لیس بواسطة

صورة العقل

صورة العقل الاول بل بواسطة ذات العقل الاول فان وجود العقل الاول لما كان من لوازمه وجود العقل الثاني والعلم
بالعلة والملزوم مستلزم للعلم بالمعلول واللازم ايضا العلم بالعقل الاول اعني صورته مستلزما للعلم بالعقل الثاني اعني
لصورته وانما يلزم كون صدور صورة العقل الثاني بوساطة صورة العقل الاول لو كان وجود العقل الثاني من لوازم صورة العقل
الاول وليس كذلك بل هو من لوازم وجود العقل الاول وهذا مقتضى كلام الشيخ في التعليقات حيث نقلناه سابقا لبيان ترتيب السبب والمسبب
من قوله مثال ذلك انه تعالى علة لان يعرف العقل الاول ثم ان العقل الاول هو علة لان يعرف لوازم العقل الاول فهو تعالى وان كان سببا
لان يعرف العقل الاول ولوازمه فبوجبه ما صار العقل الاول علة لان يعرف لوازم العقل الاول انتهى ومما اعتمد عليه نفسه استاذنا
قدس سره انه لو كان علمه تعالى بالاشياء بحصول صورها فيه لم يخل اما ان يكون تلك اللوازم لوازم ذهنية له او خارجية او لوازم
له مع قطع النظر عن الوجودين لا سبيل الى الاول والثالث اذ لا يتصور للواجب لا نحو واحد من الوجود هو الوجود الخارجي
الذي هو عين ذاته تعالى واللوازم الخارجية لا يكون الا حقائق خارجية لا صور علمية ذهنية وذلك خلاف ما تقرر عندنا الان الصور
العلمية يكون جواهرها جواهر ذهنية ولواحقها اعراضا ذهنية وان كان الكل مما يعرض لها في الخارج مفهوم العرض كما سلف تحقيقه
وهذا القسم ضعيف لان انقسام اللازم الى الاقسام الثلثة انما يصح حيث يكون الملزوم ماهية غير الوجود والواجب الوجود تعالى
ليس له ماهية سوى الوجود وعلى ما مر في الامور العامة لكن يشبه ان يكون حكم معقولاته تعالى حكم اللوازم الذهنية لانها انما يلزم
من حيث عقله تعالى لذاته لا مطلقا وعقله لذاته وان كان عين ذاته لكن الاعتبار مختلف فهو باعتبار عقله لذاته يلزمه ان يعقل الاشياء
لكون ذاته علة للاشياء والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فذوات الاشياء يلزمه باعتبار ذاته ومعقولات الاشياء يلزمه
باعتبار عقله لذاته وعلى هذا يكون جواهر تلك المعقولات جواهر ذهنية واعراضها اعراضا ذهنية وان كان الكل مما يصدق
عليه مفهوم العرض بحسب الخارج بلا اشكال الثاني ثم ذهب جماعة في كيفية العلم قبل الايجاد ان ذاته تعالى علم تفصيلي ببعض الموجودات
وهو المعلول الاول وعلم اجمالي لسائرها وبين ذلك بعضهم بما محصله ان العلم بمعنى ما به الانكشاف لا يجب ان يكون حقيقة
المعلوم مساويا له في الماهية بل قد يكون كما في علم الشيء بالكنه وقد لا يكون كما في علم الشيء بالوجه وما يقال ان حصول غير حقيقة الشيء
او تحصيله لا يفيد العلم به والمعلوم في الحقيقة في المعلوم بالوجه انما هو كنه الوجه لا ذي الوجه فان اريد ان ذي الوجه ليس معلوما
بالكنه فمسلم اصلا ثم والسند ظاهر وان اريد انه ليس معلوما بالكنه ثم ولا بالوجه ايضا فلا يلزم في حصول العلم بالمعدوم تعلق العلم بالمعدوم
الصرف فان المعدوم الصرف هو الذي لا يكون بحقيقته ولا بما ينكشف به حاصلا للعالم ثم ان العلم الفعلي ما يكون سببا
لوجود المعلوم ومتقدما عليه بالذات او بالطبع سواء كان علما بوجهه او بكنهه فان كون العلم متقدما على المعلوم وسببا لوجوده
لا يقتضي ان يكون علما بالكنه حقيقة فالعلم بمعنى ما به الانكشاف عبارة عن امر حاصل عند العالم وله مناسبة مخصوصة الى المعلوم
بسببها يتميز وينكشف عنده من حصل له ذلك الامر سواء كان مساويا له في المرتبة او لا او لعل للعلة مناسبة مخصوصة مع المعلول ذلك المعلوم
بها يصح بعينها ذلك المعلوم المعين دون غيره فيجوز ان يكون نفس ذات العلة المناسبة للمعلول المقتضية اياه المعينة له ما به
انكشافه فيكون نفس ذات العلة علما بالمعلول فلا يبعد ان يكون علمه تعالى بذاته علما تفصيليا بمعلوله الاول واجماليا بما من الثاني
معلولاته البعيدة بان يعلم معلوله الاول قبل ايجاده علما تفصيليا بنفس ذاته المقدسة ويعلم المعلول الثاني كذلك بنفس ذات
المعلول الاول وهكذا الا انه يجب ان يكون علمه الفعلي التفصيلي بجميع الموجودات في مرتبة واحدة اذ ذلك ممتنع لامتناع ان يعلم
بامر واحد بسيط معلومات متكثرة بخصوصياتها ممتازة بعضها عن بعض وعلى هذا وان لزم احتياج الواجب في العلم التفصيلي
بأكثر الموجودات الى معلولاته المغايرة لذاته وكونه في مرتبة الذات غير عالم بجميع تفاصيل الممكنات بالذات بل يتجدد علمه بها بعد
الذات لكن احتياجه في علمه التفصيلي الى غيره غير ممتنع فان كماله الذاتي انما هو في العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته والتغير

في علمه

في علمه اذا لم يكن بحسب الزمان بل بحسب الذات فلا دليل على امتناعه بل قد صرحوا بان علمه بذاته علة لعلمه بمعلولاته وبعد الغير وتجدده
بحسب الذات انتهى ولا يخفى ما فيه لان الوجه بحسب كونه محمولا على ذي الوجه متحد معه بوجه ما فان وجه الانسان هو الضاحك مثلا لا الضحك
وليس العلة مع معلولها الخارج عنها المباين لها كذلك الى غير ذلك على وجه ما يظهر بالتامل واكتفى بعضهم بكونه اجماليا فقط
من قبيل الحالة الثالثة من الحالات الثلاثة المذكورة في كتاب النفس قال فاما ان يكون من قبيل الحالة الاولى فهو محال لان
العلم المفصل هو العلم الانساني الذي لا يجتمع اثنان منه في النفس في حالة واحدة بل يتعاقب واحدا واحدا فان العلم نقش في النفس
وكما لا يتصور ان يكون في شمعة نقشان وشكلان في حالة واحدة لا يتصور ان يكون في النفس علمان مفصلان حاضران
في حالة واحدة بل يتعاقب على القرب بحيث لا يدرك تعاقبها للطف الزمان او بصير المعلومات الكثيرة بجملتها كالشيء الواحد فيكون
للنفس منها في حالة واحدة نسبة الى كل الصور واحدة ويكون ذلك كالنقش الواحد فهذا التفصيل والانتقال لا يكون
الا للانسان فان فرض وجودها مفصلا في حضرته كانت علوما متعددة بلا نهاية واقتضى كثرة ثم كانت منا قضة لان
الاشتغال بواحد يمنع من اخرى فان فرض كونه الا ولى فالمراد على حالة بسيطة نسبتها الى سائر المعلومات واحدة فتعين ان المبدأ
مبدأ بتفيض التفاصيل منه في غيره فعلمه هو المبدأ الخلاق لتفاصيل العلوم في ذوات الملائكة والانس فهو عالم بهذا
الاعتبار وهذا اشرف من التفصيل لان المفصل لا يزيد على واحد لا بد ان يتناهى واحدة ومثاله ان نفرض ملكا معه مفاتيح
خزائن اموال الارض وهو يستغني عنها فلا ينتفع بذهب ولا فضة ولا باخذه ولكن يفيضه على الخلق فكل من له ذهب يكون منه
اخذه وبواسطة مفاتحه وصل اليه فكذلك الاول تعالى عنده مفاتح علم الغيب يفيض العلم بالغيب والشهادة على الكل فكما يستحيل ان لا
يسمى الملك الذي بيده المفاتح غنيا يستحيل ان لا يسمى الذي عنده مفاتح العلم عالما فالفقير الذي ياخذ منه دنانير معدودة
يسمى غنيا باعتبار ان الدنانير في يده والملك باعتبار ان الدنانير من يده وبامره ومنه يفيض الغنى على الكل كيف لا يسمى غنيا فكذلك
حال العلم انتهى واعترض عليه بانه لو انحصر علمه في الاجمالي لزم ان لا يعلم الا ذاته بخصوصها ولا يعلم الموجودات بخصوصياتها
ولا يميز في نظره بعضها عن بعض وفساده اظهر من ان يذكر ولزم ايضا ان لا يصدر عنه موجود بالعلم اذ العلم الاجمالي كما مر
نسبته الى جميع الموجودات على السوية فلا يصدر عنه معلول دون اخر والا لزم الترجيح بلا مرجح وعدم صدور الموجودات
عنه بالعلم مناف لكونه علة تامة فعليا وبانه يجوز ان يعلم الواجب جميع الموجودات بعلوم كثيرة لكن بالالتفات واحد فلا يشغله
شان عن شان ومنهم من قال ان ذاته تعالى علم اجمالي بجميع الموجودات بمعنى انه علم بالفعل بخصوصيات جميع الاشياء على وجه يتميز بعضها
عن بعض في علمه تعالى وعليه حمل كلام بعض العارفين حيث قال نحو العلم هنالك على عكس نحو العلم عندنا فان المعلوم هنا الذي
من العلم يجري الظل من الاصل فما عند الله هو الحقائق المتاصلة التي تنزل الاشياء منها بمنزلة الصور والاشباح فيما من
الاشياء عند الله احق بها مما عند انفسها فالعلم هنالك في شيئية المعلوم اقوى من المعلوم في شيئية نفسه فانه مثبت الشيء
ومحقق الحقيقة فالشيء مع نفسه بالامكان فانه بين ان يكون وبين ان لا يكون ومع مثبته بالوجوب ومثبت الشيء فوق الشيء
فانه الشيء وبين يديه ان كان فهم هذا لطف شديد بل واذا كان ثبوت نفس الشيء عند العالم حصولي له فثبوت ما هو اولى بها من نفسه
اولى بذلك وكذا كلام المحقق الدواني من ان الذي يشبه ان يكون مذهب الحكماء هو ان ذاته تعالى عين العلم القائم بذاته فهو علم
بذاته وعلم بمعلولاته اجمالا كما قال بعضهم ان الصورة المحسوسة لو قامت بنفسها كانت حاسة ومحسوسة فهذا العلم القائم
بذاته هو علم بذاته باعتبار وعلم اجمالي بمعلولاته باعتبار اخر وحيثيات الاولى بذاته هو علم بذاته باعتبار وعلم الحيثية
الاولى علة الحيثية الثانية فالمعلولات كلها حاضرة لديه من غير ان يكون فيها كثرة بحسب تلك الحضور فان الصورة العقلية
في العلم الاجمالي واحدة مع كثرة المعلومات على ما تقرر في موضعه انتهى واورد على هذا المذهب انه كيف يتصور بصورة

واحدة بسيطة

واما مباينة الحقائق المختلفة المتباينة في نظر العالم وهذا الاختلاف ايضا مما يعلم بالضرورة ومنهم من قال ان ذاته
تعالى علم اجمالي بالموجودات كلها بخصوصياتها لكن لا على ان يتميز بعضها عن بعض في العلم عن والتميز في مرتبة اخرى والاول لا يخلو
الثاني على ما حقق في موضعه هذا ايضا بعيد التسليم كالاول لانه كيف يمكن ان يعلم معلومات مختلفة بحقيقة واحدة مشتركة
بجميعها وان لم يتميز بعضها عن بعض ولو فرض كان مع تباينها فان نسبة الاجمال الى جميع المعلومات على السواء فلا يرجح بعضها
دون اخر فلا يكون الصدور عن علم لتمام هذا الحرف اوردناه من ايراد المباحث المتعلقة بهذا المقام وتلك عشرون كاملة
في ذاتها كافية للمرام وهو شيء على العقل والافهام تكميل لما عرفت ضعف ما ذكرناه في مباحث الوجود من الامور
العامة من تحقيق مذهب الحكماء في حقيقة ان للوجود افرادا حقيقية وانها حقائق مختلفة بالشدة والضعف متحدة مع
الماهيات في الخارج وزائدة عليها بحسب العقل فقط لا كما يقوله المتاخرون من ان الوجود مفهوم مصدري اعتباري لا
حقيقة له في الخارج وان الماهية المتحققة في الخارج باعتبار صدورها عن الجاعل ونسبتها اليه وارتباطها به مما ينشأ
هذا المفهوم الاعتباري لئلا يلزم كونه اعتباريا محضا مخلوطا بما في نفس الامر ولا كما يقوله الاشعري من كون الوجود
مرادفا للماهية وعينها لها عينا وذهنا غير زائد عليها حقيقة ولا مفهوما ولا كما نسب صاحب الاشراق الى المشائين من كون
الوجود زائدا على الماهية في الخارج قائما بها كالسواد والبياض لفساد كل من هذه الثلاثة اما فساد الاخرين فهو ظاهر مع
ظهوره مفروغ عنه في مقامه مقرر في الكتاب مستقصى هناك واما الاول فلما اشار اليه هناك غير مرة ومما يزيده بيانا ان
حقيقة الجعل والصدور لا يتصور مع اعتبارية الوجود لان محصل ما يتصور ويعقل منهما ليس الا الفيض ولا معنى لان يفيض من شيء
ما لا يكون هو او شيء منه فلا معنى لفيضان ماهية المجعول من ماهية العلة لان الماهيات متباينة ومتباينة موقوفة كل واحدة منها
على مرتبتها غير قابلة للتشكيك والاختلاف بالشدة والضعف ليمكن استحالة ماهية الى ماهية اخرى او على سنخها ويشبهها
لا ليفضل فيضان الاخرى عن الاولى ومما قالوا من ان معنى المجعولية هو ان يجعل الجاعل الماهية بحيث ينتزع منها الوجود فليس بشيء
لان تلك الحيثية ان كانت اعتبارية فلا حاجة لها الى الجاعل وان كانت حقيقية فمن شأنها ان يفيض من الجاعل فلا معنى لحقيقة الوجود
سوى ذلك لان الشيء الذي يتحقق بها الشيء ذاتا هو الوجود المسمى بالحقيقة من حيث يكون الوجود المستقل وجها من
وجوهه وهي منسوبة لنا بهذا الوجه لا بكنه حقيقتها والذي لا محيص عنه من كون الوجود ذا حقيقة هو ما تقدم من ان
ذلك التقييد بالماهية بحسب الخارج بقيام العرض بالموضوع واستحالة التركيب على ما سبق فما قالوا انما يكون بعين الماهية
في الخارج وزيادته عليها في العقل لا بمعنى الاستحالة ومن فرض فيه ثبوت الوجود بعين الماهية في الخارج وهي قولنا الوجود
في الخارج الا الماهية بعينها والاول هو ما نقول والثاني ما هو يقوله الاشراقيون ومن المحقق النصيري من ان الفاعل
عن العلة والصانع منها بالذات انما هو وجود المعلول فاذا صدر الوجود من العلة بما انها العلة يلزم ان يكون له هوية
امتازت بها عن العلة وتلك الهوية اللائقة هو المراد من الماهية فهذا الفائض من الجاعل المراد حقيقة الخارج بحسب العقل
الى امرين احدهما بالحقيقة الكون وهو المعلول بحقيقة الوجود وثانيها الكائن بعينه الكون وهو المراد من الماهية
[illegible] الوجود واسم
[illegible] الوجود هذا
[illegible]
[illegible]

العلة

العلة اشد لانه من الوجود المعلول والمراد من الشدة هو كون الشيء بحيث ينتزع منه امثال الشيء الاخر فيكون الشيء الاول هو
الشديد والثاني هو الضعيف فالاشد ما كان يشتمل على عدة امثال الاضعف فالوجود العلة لكونه اشد من الوجود المعلول
يكون مشتملا على الوجود المعلول مع زيادة فالعلة التي هي مبدأ للعلل كلها وينتهي اليها جميع المعلولات كانها تشتمل على المعلولات
كلها فهي المعلولات بكلها بعنوان الوحدة واذا صدرت عنها المعلولات وتباينت وتمايزت بعضها عن بعض كانت جميعها
هي العلة بعنوان الكثرة من غير ان ينقص من العلة شيء اذ المعلول ليس جزءا من العلة وبعضا منها حقيقة بل انما هو اثر منها
وظل لها وما من المعلول في العلة انما هو اصله وسنخه اذ فرق بين ان ينقص من شيء شيء وبين ان ينضم شيء الى شيء ومفاد
العلية والتاثير انما هو الاول لا الثاني فالوجود الواجبي مشتمل على جميع وجودات الممكنات التي هي عبارة عن ذواتها وانيتها لا
عن ماهياتها اذ فرق بين الذات والماهية على ما عرفت فعلمه تعالى بذاته عين العلم بجميع ذوات الاشياء وهذا هو المراد من كون
ذاته تعالى علما اجماليا بالاشياء وعقلا بسيطا لها على معنى ما حصلناه من كلام الشيخ كما مر فظهر انه لا يعزب عن هذا العلم
الذي هو عين ذاته تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين بلا تكلف وتجوز
لكن لما لم يمكن التميز بين امثال الضعيف الذي يشتمل عليها الشديد في الخارج لكونها متحدة متجانسة بل من حيث متميزة انما هي
في العقل لم يكف هذا العلم في صدور النظام من حيث هو نظام لاستدعائه التفصيل كما عرفت وايضا وان كان هذا العلم (هذا لم)
علما بالماهيات ايضا من وجه لكن لما ليس علما بها من حيث هي ماهيات لم يتميز الماهية عن الوجود بحسب الخارج بل انما يتميز عنه
في العقل فقط وفي العقل البسيط لا يكون تميز اصلا لا بين وجود ووجود ولا بين وجود وماهية فلا اضطرار الى لزوم
القول بالعقل التفصيلي المتحقق بحصول صور الماهيات في العاقل متميزة بعضها عن بعض وعن الوجود في علمه تعالى بالاشياء
وهذان العلمان هما المشار اليهما بالكل الاول والكل الثاني في كلام الفارابي في الفصوص على ما نقلناه وينبغي ان تعلم ان مثل الحصول
ليس هو بالمعنى المشهور فان المتبادر من الحصول في المشهور ان يكون الصور حاصلة من الاشياء في العقل وفيما نحن فيه الاشياء حاصلة
من الصور في الخارج وجميع المفاسد التي اوردها على القول بالعلم الحصولي في الواجب مبتنية على الاشتباه بين هذين المعنيين
للحصول فعلى هذا لو قال قائل ان علمه تعالى بالاشياء ليس حصوليا كما انه ليس حضوريا لكان صوابا من هذا الوجه فلا ينبغي لنا [illegible]
ان نغفل عن النظر فيه حتى ان نحدث بالصور وحصولها في ذاته تعالى انما هو لتفهيم كون ذاته تعالى علما بجميع الاشياء مفصلا وتبيين معنى
عنايته بها فانه لما صدر عن علم وذلك لا يمكن الا بحصول الصور حقيقة في ذاته تعالى متميزة بعضها عن بعض بل يكفي فيه كون ذاته (صدورهم)
تعالى بحيث لو اعتبرها العقل وفصل ما اشتملت هي عليه بعنوان الكثرة من الموجودات المعلولة يحصل في العقل الصور المتكثرة مطابقة
لتلك الموجودات حقيقة متميزة عن تلك الحيثية المستندة لحصول الصور في العقل بالاعتبار المذكور بحصول الصور في ذاته تعالى
كما هو شايع في الاعتبارات فانهم يقولون بان الماهية البسيطة مركبة من الاجزاء العقلية كالجنس والفصل حصولهما حقيقة
في الماهية البسيطة بل حصولها في الحقيقة انما هو في العقل لكن لما كان ذلك الحصول في العقل بسبب ملاحظة اياها
من حيثية بها ما يجمع ما به الاشتراك وما به الامتياز حملوا حصولهما في العقل حصولا في الماهية واعتبروها مركبة منهما
في العقل [illegible] الاعتبارات المعتبرة للماهيات تكون ذاته تعالى العالم بذاتها بالحيثية المذكورة كانه حصلت
الاشياء عنده [illegible] علم [illegible] النظام [illegible] الحيثية المذكورة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

وانه منفرد من بين الفلاسفة بذلك ولم ينسب اليه القول بحصول الصور في ذاته تعالى وصدر من ابن الرشيد في ذلك النقل الا انه جعله
موافقا للفلاسفة في ذلك على ما مر فلولا ان مراد الشيخ هو ما ذكرناه لما صح ذلك النقل وتصديقه فيه مع كون كتبه ورسائله
محتوية بحديث الصور على ما عرفته وعلى هذا يكون ما مر عنه بعينه في كلام الشيخ من ان اضافته تعالى بتلك الصور انما هو من حيث هي
صادرة عنه تعالى لا من حيث هي حاصلة فيه وانها حاصلة من ذاته لا من غيره وامثال ذلك اشارة الى ان المراد من الحصول ليس هو
المعنى المشهور المتبادر بل هو معنى آخر فليتأمل جيدا هذا هو الكلام في العلم بالكليات والطبايع المرسلة والجزئيات المجردة
وهذا العلم ثابت دائما غير متغير اصلا كالمعلوم واما العلم بالجزئيات المادية المبدعة الحادثة المتغيرة فقد يكون دائما ثابتا
غير متغير اصلا وان تغير المعلوم وذلك اذا كان العلم بها حاصلا من اسبابها وعللها المتادية اليها فيكون تعقلا محضا
الى الله وقد يكون متغيرا فيكون حادثا بعد ما لم يكن وزائلا بعد ما كان وذلك اذا كان حاصلا من وجوداتها فيكون
العلم بها
احساسا ومحتاجا الى آلة وعلم المبادي تعالى بالاشياء لا يجوز ان يكون حاصلا له من وجودات الاشياء المعلومة فيجب ان يكون
علمه بالجزئيات حاصلا له من ذاته لانه علة للموجودات كلها وينتهي اليها سلسلة العلل والاسباب فيكون تعقلا ويكون ثابتا
وغير متغير اصلا وان تغير المعلوم فانه تعالى يعلم كالذي وقع علما ثابتا قبل ذلك الوقت وفيه وبعده فيعلم وجوده بالاسباب
المتادية اليه وعدمه بالاسباب المقتضية له ولا يتوقف علمه بالوجود على حضور الآن والزمان الذي يختص الوجود به ولا علمه
بالعدم على حضور الآن او الزمان الذي يختص به العدم فلا يدخل في علمه تعالى ماض ولا مستقبل ولا حال قال الشيخ في الهيات الشفا
ولانه مبدا كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدا له وهو مبدا للموجودات التامة باعيانها والموجودات الكائنة الفاسدة بانواعها
اولا وبتوسط ذلك باشخاصها ومن وجه آخر لا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا
متشخصا بل على نحو آخر منه فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا انها موجودة غير معدومة وتارة انها معدومة
غير موجودة فيكون لكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود
متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة لمادة
وعوارض مادة ووقت وتشخص وتركيب لم تكن معقولة بل هي محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة لمحسوس وكل
صورة خيالية فانما ندرك من حيث هي محسوسة او متخيلة بآلة متجزئة وكما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص له كذلك
اثبات كثير من التعقلات بل الواجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي ولا يعزب عنه مثقال
ذرة في السموات والارض وهذا من العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة ثم اشار الى بيان النحو الآخر الذي عليه يجب ان
يكون تعقله لهذه المتغيرات فقال واما كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدا كل موجود عقل اوائل الموجودات عنه
وما هو متولد عنها ولا شيء من الاشياء يوجد الا وقد صار من جهة ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا فيكون هذه الاسباب
تتادى بمصادماتها الى ان يوجد عنها الامور الجزئية فالاول يعلم الاسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما يتادى اليها وما
بينها من الازمنة وما لها من العودات لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا يعلم هذا فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية اعني من
حيث انها صفات وان تخصصت بها شخصا فبالاضافة الى زمان متشخص او حال متشخصة لو اخذت تلك الحال بصفاتها كانت بمنزلتها
لكنها تستند الى مبادي كل واحد منها نوعه في شخصه فتستند الى امور شخصية وقد قلنا ان مثل هذا الاسناد قد يجعل
للشخصيات رسما ووصفا مقصورا عليها ثم اورد لذلك مثالا فقال كما انك اذا تعلم الحركات السماوية كلها فانت تعلم كل
كسوف وكل اتصال وكل انفصال جزئي يكون بعينه ولكن على نحو كلي لانك تقول في كسوف ما انه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون كذا من
كذا شماليا نصفيا ينفصل القمر منه الى مقابلة كذا ويكون بينه وبين كسوف مثله سابق له او متاخر عنه مدة كذا وكذلك بين حالي الكسوفين
الاخريين

الاخرين حتى لا يتصور عادمنا من عوارض تلك الكسوفات الا علمنا وكذلك علمنا كليا لان هذا المعنى يجوز ان يحمل على كسوفات كثيرة كل
واحد منها يكون حاله تلك الحال لكنك تعلم بحجة ما ان ذلك الكسوف لا يكون الا واحدا بعينه وهذا لا يدفع الكلية ان تذكرت
ما قلناه قبل ولكنك مع هذا كله لم يجز ان تحكم في هذا الآن بوجود هذا الكسوف او لا وجوده الا ان تعرف جزئيات الحركات بالمشاهدة
الحسية ثم قال فان منع مانع ان يسمى هذا معرفة للجزئي من جهة كلية فلا مناقشة فان غرضنا الآن في غير ذلك فهو في تعريفنا ان
الامور الجزئية كيف تعلم ويدرك علما وادراكا يتغير معهما العالم فانك اذ علمت امر الكسوفات كما توجد انت او لو كنت موجودا
وانما كان ذلك العلم لا بالكسوف المطلق بل بكل كسوف كائن ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه لا يغير منك امرا فان علمك في الحالين
يكون واحدا وهو ان يكون كسوفا له وجود وصفات كذا بعد كذا وبعد الشمس في الحمل كذا في مدة كذا ويكون هذا العقد منك صادقا
قبل ذلك الكسوف ومعه وبعده فاما ان ادخلت الزمان في ذلك فعلمت في ان معروض ان هذا الكسوف ليس بموجود ثم علمت في ان آخر انه
موجود ولم يبق علمك ذلك عند وجوده بل كان يحدث علم آخر ويكون فيك التغير الذي اشرنا اليه ولم يصح ان يكون في وقت الانجلاء
على ما كنت قبل الانجلاء وانت زماني وآني والاول الذي لا يدخل في زمان وحكمه فهو بعيد ان يحكم حكما في هذا الزمان وذلك
الزمان من حيث هو فيه ومن حيث هو حكم منه جديد او معرفة جديدة وقال في الاشارات الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل
الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدأ نوع في تشخصه يتخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي اسبابه
الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم انه وقع الآن او قبله او
يقع بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة ثم ربما
وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا على النحو الاول لان هذا ادراك آخر
جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئي فان العاقل لان
بين القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت من زمان اول الحالين محدود عقله وذلك الامر ثابت
قبل كون الكسوف ومعه وبعده ثم قسم الصفات للاشياء وحصل القسمة ان من الصفة ما يتغير بتغيرها الموصوف ومنها ما لا يتغير
بتغيرها الموصوف فالثاني لا يكون متقررا في ذات الموصوف مثل كونك يمينا وشمالا والاول يكون متقررا في ذات الموصوف وهذه
اما ان لا يلزمها اضافة الى غيره وهذه على قسمين ما لا يتغير بتغير المضاف اليه وما يتغير بتغيره فالاول كالقدرة فانها هيئة بالذات يصح بها
ان يصدر عن تلك الذات فعل فهي تقتضي كون القادر مضافا الى مقدوره وفعله ولا يتغير بتغير المضاف اليه فان القادر على تحريك
زيد لا يصير غير قادر بل قدرته عند انعدام زيد لكن يتغير اضافته فانه لا يكون قادرا على تحريك زيد وان كان قادرا في ذاته
والسبب في ذلك ان القدرة تستلزم الاضافة الى امر كلي لزوما اوليا ذاتيا والى الجزئيات التي تقع تحت ذلك الكلي لزوما ثانيا غير
ذاتي بل بسبب ذلك الكلي والامر الكلي الذي يتعلق الصفة به لا يمكن ان يتغير فلاجل ذلك لا يتطرق التغير الى الصفة واما الجزئيات
فقد يتغير ويتغير بتغيرها معنى الاضافات الجزئية العرضية المتعلقة بها والثاني كالعلم فانه صورة متقررة في العالم مقتضية الاضافة منه
الى معلومه ويتغير بتغير المعلوم فان العالم بكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك لان العلم يستلزم الاضافة الى
معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الاول بخلاف القدرة فان القدرة متعلقة بالمقدور الكلي اولا وبتبعيته بالمقدور
الجزئي الذي وقع تحت ذلك الكلي ثانيا اما العلم فانه اذا تعلق بالكلي فلا يتعلق بالجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي البتة الا اذا
استونف العلم ويتجدد ويتعلق بذلك الجزئي تعلقا آخر مثلا العلم بان الحيوان جسم لا يقتضي بانفراده العلم بكون الانسان جسما
ما لم ينضم اليه ذلك علم آخر هو العلم بكون الانسان حيوانا فاذن العلم بكون الانسان جسما علم مستأنف له اضافة مستأنفة
وهيئة جديدة للنفس لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما علم مستأنف غير هيئة مخصوصة بذلك العلم ويلزم

من ذلك

من ذلك ان تختلف حال الموصوف بالصفة التي يكون من هذا القسم باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها كالاضافات

بل في نفس تلك الصفة ثم بعد تمهيد ذلك قال اما المحضة كل ما يكون موضوعا للتغير لا يجوز ان يتبدل صفاته بتبدل صفاته

المفردة المحضة ولا صفاته المفردة المتعلقة بالاضافة التي تتغير بتغير الاضافة ويجوز ان يتبدل اضافاته اللازمة لصفاته المفردة

التي لا تتغير بتغير تلك الاضافات ولا مع يكون ذلك في اضافات بعينه لازمة لزوما ثانيا ولا يمكن ان يكون في اضافات فردية

لازمة لزوما اوليا فان التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات وكذا يجوز ان يتبدل اضافات المحضة وهو ظاهر ثم قال فالواجب الوجود

يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الان والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه

بالجزئيات على الوجه المقدس العالي على الزمان والدهر وقال في التعليقات العالم انما يصير مضافا الى الشيء المعلوم بهيئة تحصل | الى م

في ذاته وليس الحال في العالمية كالحال في التيامن والتياسر الذي اذا تغير الامر الذي كان متيامنا ومتياسرا لم يتغير هيئة فيه

كانت له هذه الاضافة الانفس هذه الاضافة اعني التيامن فان الاضافة قد يكون بهيئة في المضاف اليه كالعاشق والمعشوق | والمضاف اليه م

والعالم والمعلوم وقد لا يكون بهيئة كالحال في التيامن فان العلم يبطل ببطلان هيئة كانت الاضافة بينه وبين المعلوم

تتبعها والتيامن لا يبطل هيئة ثم يبطل ببطلانها والاضافة بالحقيقة عارضة لتلك الهيئة في العالم والعاشق لا ان

تلك الهيئة هي نفس الاضافة ثم قال فالعلم ليس هو وجود المعلوم في ذاته اذ ليس وجود الشيء في ذاته سببا لحصول العلم والا

لم يكن علم بالمعدوم بل العلم وجود هيئة في ذات العالم فالشيء اذا كان معلوما ثم يصير لا معلوما فالحالة تتغير في العالم لا النفس

الاضافة مطلقة فواجب الوجود لو كان علمه زمانيا اعني زمانا مشارا اليه حتى يعلم ان الشيء الفلاني في هذا الوقت غير موجود

وغدا يكون موجودا كان علمه متغيرا فانه كما ان هذا الشيء غير موجود الان ويصير موجودا غدا كذلك العالم به اما ان يعلمه

كذلك فيكون متغيرا واما ان يكون علمه غدا كعلمه في هذا اليوم فلا يكون علما فانه يكون محالا اولا يكون علمه غدا كعلمه في

هذا اليوم بل قد تغير واما انه كيف يكون علمه فهو ان يكون بسببه اعني ان يكون يعرف الموجودات كلها على وجه كلي واذا كانت

الاشياء كلها واجبة عنه الى اقصى الوجود فانه يعرفها كلها اذ كلها من لوازمه ولوازم لوازمه واذا علم انه كلما كان كذا

اعني جزئيا وكلما كان كذا كان كذا اعني جزئيا اخر ويكون هذه الجزئيات مطابقة لهذا الحكم يكون قد عرف الجزئيات

على الوجه الكلي الذي لا يتغير الذي يمكن ان يتناول اي جزئي كان لا هذا المشار اليه ثم قال ومثل هذا ان منجما يعلم ان

الكوكب الفلاني كان اولا في الدرجة الفلانية فصار الى الدرجة الفلانية ثم بعد كذا ساعة قارن الكوكب الفلاني ثم

دخل بعد كذا ساعة في ذلك الكسوف ثم بقي كذا ساعة في ذلك الكسوف ثم فارق الشمس وانجلى قد يكون قد عرف كل ذلك

باسبابه ولا يكون قد عرف ان هذا الكوكب في هذه الساعة في الدرجة الفلانية حتى يكون الساعات التي عدها مستندة

الى هذه المشار اليها ويتغير علمه بتغير الاحوال وتجددها فاذا عرف على الوجه الذي ذكرناه اعني بالسبب كان حكمه في اليوم

وغدا وامس حكما واحدا والعلم لا يتغير فانه صحيح دائما في هذا الوقت وفيما قبله وفيما بعده ان الكوكب الفلاني كذا ساعة

يقارن الكوكب الفلاني وهذا الوقت الفلاني المشار اليه المستفاد علمه من خارج مقارن لكوكب الفلاني وغدا مقارن

لكوكب اخر فانه اذا جاء الغد بطل الحكم الوقتي والعلم الوقتي فاذن الفرق بين العلمين ظ فواجب الوجود علمه على الوجه الكلي

علم لا يعزب عنه مثقال ذرة وهذا الكسوف الشخصي وان كان معقولا على الوجه الكلي اذ قد علم باسبابه والمعقول منه بحيث

يجوز حمله على كسوفات كثيرة كل واحد منها حاله حال هذا الكسوف فان الاول تعالى يعلم انه شخص في الوجود وعلمه محيط بوجوده

فانه ان لم يعرف وحدانيته لم يعرف حق المعرفة وكذا نظام الموجودات اجمع وان عرفه على وجه كلي بحيث يكون معقوله يجوز

حمله على كثيرين فانه يعلم انه واحد وكذا يعلم ان العقل الفعال واحد وان كان عقله على وجه كلي وعلمه بان هذا الكسوف

ما كان الكسوف ... (marginal note, vertical, partly illegible)

شخصياً لا يوضع المعقول الكلي والعلم ما يكون بالاسباب والمعرفة ما يكون بمشاهدة والعلم لا يتغير البتة وان كان نحن بها فان علمنا
بان الكسوف غداً يكون مركباً من علم ومشاهدة ولو كان عندنا يمكن مشاهدته البتة كان معلوماً باسبابه لم يكن الا علماً كلياً ولم يكن
يجوز ان يتغير ولم يكن زمانياً فان كل علم لا يفترق بالاشارة وبالاستثناء الى شيء مشاهد البتة كان يتسبب العلم بالمسبب ما دام السبب موجوداً	لا يتغير
لكن العلم الذي يتغير هو ان يكون مستفاداً من وجود الشيء ومشاهدته فواجب الوجود تعالى منزه عن ذلك لانه لا يعرف الشيء من وجوده
فيكون علمه زمانياً او مستحيلاً او متغيراً ولو كان من حقيقة الواجب الوجود وما يوجبه انه من صدور اللوازم كلها عنه لا ذا
بعيد لازم الى اقصى الوجود لكنا نحن ايضاً نعلم الاسباب بمسبباتها ولوازمها وكان علمنا ايضاً لا يتغير واذا كان هو يعقل ذاته وما
توجبه انه يجب ان يكون علمه كلياً باسباب الشيء ولوازمه فلا يتغير انتهى واعلم انه كما ان من هذا الطريق يتصحح العلم بالجزئيات المتغيرة
كذا يتصحح العلم بالجزئيات المتشكلة ايضاً فان ادراك المتشكلات اذا لم يكن من سبيل الجزئية المستندة الى الاشارة والاحساس
بل من سبيل التخصيص بصفات مستندة الى مبدأ نوعه في شخصه لا يستدعي الانطباع في الجسمانية واعلم ايضاً انه لا يخرج من
هذا الطريق عن احاطة علمه تعالى شيء جزئي اصلاً بل نفي علمه تعالى عن الجزئيات على وجه الجزئية عبارة عن نفي الاحساس بها عنه
تعالى كما هو الظاهر بل الصريح من كلام الشيخ ولا يلزم من نفي الاحساس بالشيء نفي العلم به فلا وجه لما اورده المصنف في شرح
الاشارات على الشيخ من ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام باحكام تعارضها في الظاهر و
ذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كلياً لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل وان كان كلياً
وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالماً به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالماً به لامتناع
كون الواجب موضوعاً للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجري
مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يوخذ بيان هذا
المطلوب من مأخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي
متغيرة فلا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرك بتلك الادراكات يكون موضوعاً للتغير لا محالة
اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعاً للتغير فاذن الواجب الاول
وكل ما لا يكون موضوعاً للتغير يدرك كل ما هو عالم [illegible] يمتنع ان يدركها على الوجه الثاني من جهة ما هو عالم على الوجه الاول ولا يجب
ان يدركها على الوجه الثاني انتهى كلام شرح الاشارات وانت بما علمت خبير بما فيه هذا تصحيح العلم بالجزئيات المتغيرة على	[illegible]
القول بارتسام الصور في ذاته تعالى بالمعنى الذي حققناه واما تصحيحه على القول بالعلم الحضوري فواضح فانه لما لم يكن العلم
الحضوري مستدعياً الا ارتسام الصور في ذاته تعالى لم يكن تغير المعلوم موجباً لتغير ما هو صفة حقيقية له تعالى بل لتغير اضافة بينه
وبين معلومه هو جائز اتفاقاً والى هذا اشار المصنف قدس سره بقوله وتغير الاضافات ممكن وقال في شرح رسالة العلم
واما علم الباري تعالى بالجزئيات ففيه خلاف بين المتكلمين والفلاسفة وذلك ان المتكلمين قالوا ان الباري تعالى يعلم
الحادث اليومي على الوجه الذي يعلم احدنا انه موجود في هذا الوقت ولم يكن موجوداً قبله ويمكن ان يوجد بعده او لا يمكن
ثم اذا انتهوا بوجوب التغير العلم بالمتغير بحسب تغيرها التزم بعضهم جواز التغير في الصفات الله تعالى او في بعضها فقال
القائلون بالاضافات فقط ان تغير الاضافات في الله تعالى جائز عند جميع العقلاء كالخالقية والرازقية والاضافة الى كل
شخص وقال غيرهم يجوز ان يكون ذاته محلاً للحوادث كما جوز طائفة من الحكماء كونه محلاً للحوادث فاما للصور المعلومات
غير المتغيرة ولم يجوز التغير في صفاته في هذا الموضع وانكر التغير اصلاً وقال العلم بما سيوجد هو العلم بوجوده حين وجوده	[illegible]
الى امثال ذلك من المشكلات الواجب في اما الحكماء فالظاهر من المنتسبين اليهم قالوا انه تعالى عالم بالجزئيات على الوجه

الكلي لا على

منافٍ لذاته هو ارادته لذلك الشيء ورضاه ثم انا اذا حققنا حكمنا بان الفرق بين المريد وغير المريد سواء كان في حقنا او في حق الله
تعالى هو ما ذكرنا فان ارادتنا ما دامت متساوية النسبة الى وجود المراد وعدمه لم يكن صالحة لترجيح احد ذلك الطرفين
على الآخر واذا صارت نسبتها الى وجود المراد ترجح بالنسبة الى عدمه ثبت الرجحان ولا يحصل الاعتدال لانتهائها الى حد
الوجوب لزم منه الوقوع لان الارادة الجازمة انما يتحقق عند الله تعالى وهذا التقدير كانت موجبة للفعل فاذن ما يقال
من الفرق بين الموجب وبين المختار ان المختار يمكنه ان يفعل وان لا يفعل والموجب لا يمكنه ان لا يفعل كلام باطل لانا
بينا ان الارادة متى كانت متساوية النسبة لم يكن جازمة وهناك يمتنع حدوث المراد ومتى ترجح احد طرفيها على الآخر صارت
موجبة للفعل ولا يبقى بينها وبين سائر الموجبات فرق من هذه الجهة بل الفرق ما ذكرناه ان المريد هو الذي يكون عالما بصدور
الفعل الغير المنافي عنه وغير المريد هو الذي لا يكون عالما بما يصدر عنه كالقوى الطبيعية وان كان الشعور حاصلا لكن الفعل
لا يكون ملائما له بل منافيا فرامثل الملجأ الى الفعل فان الفعل لا يكون مرادا انتهى كلامه فتامل فيه فانه بظاهره يشعر بكون الفاعل
بالرضا ايضا داخلا في المريد والتحقيق ما ذكرناه فان قيل ارادته تعالى لا يصح ان يكون عين علمه فانه تعالى يعلم كل شيء ولا يريد
كل شيء فانه لا يريد شرا ولا ظلما ولا كفرا ولا شيئا من القبائح والسيئات فارادته تعالى شيء آخر وراء علمه قلنا لا يلزم من كون ارادته
عين علمه وتعلق علمه بكل شيء ان يتعلق ارادته تعالى بكل شيء فان الارادة ليست هو العلم مطلقا بل العلم بما فيه مصلحة وخير
وهذا كما ان سمعه وبصره راجعان عند المحققين الى العلم ولا يلزم منه تعلق السمع بما سوى المسموع ولا تعلق البصر بما
سوى المبصر فليتفطن فان قلت فما تقول فيما رواه ثقة الاسلام رئيس المحدثين ابو جعفر محمد بن يعقوب الكليني في كتاب الكافي
والشيخ الصدوق ابو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي في كتابي التوحيد والعيون عن الائمة الطاهرين وسادتنا
المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين في حدوث الارادة والمشية وانهما صفتا الفعل وصفتا الذات ان الحاصل ان
كل شيئين وصفت الله تعالى بهما وكانا جميعا في الوجود كما ان في الوجود ما يريده وما لا يريده ما يرضاه وما يسخطه وما
يبغضه ما يحبه فهما من صفات الفعل فانهما لو كانا من صفات الذات لكانت الصفتان اللتان هي عين الذات تناقض بعضها البعض
فيكون ما لا يريده تناقض ما يريده وما يسخطه تناقض ما يرضاه وما يبغضه تناقض ما يحبه هذا خلف وكل شيئين وصفت
الله تعالى باحدهما وكان في الوجود ولم يكن الآخر في الوجود مثل العلم والقدرة فان في الوجود ما يعلم ونقيضه عليه والنقيض لا يوجد
ما لا يعلم ولا نقيض عليه فهو من صفات الذات هذا فاذا كانت الارادة محدثة ومن صفات الفعل فكيف يجوز ان يكون عين
العلم القديم الذي هو عين ذاته تعالى قلت لعل المراد من الارادة في تلك الروايات انما هو القصد الى الفعل على ما يفهمه الجمهور
من لفظ الارادة والخطاب انما هو معهم وعلى هذا فالمراد من الارادة بمعنى القصد تعالى وتنزه لا يليق بجنابه تعالى والمراد
حادث فيجب كون الارادة ايضا حادثة لكن نسبة القصد اليه تعالى ليس على الحقيقة لامتناعه عليه تعالى بل هي مبنية على الغاية
والاثر بمعنى ان كل ما يمكن ان يترتب على القصد من غيره تعالى فهو يترتب على ذاته تعالى من غير توسط القصد على ما قالوا في صفة
الرحمة وغيرها فاطلاق لفظ الارادة والقصد في حقه انما هو على سبيل التمثيل وعلى هذا يكون المراد من حدوث ارادته
هو حدوث مراده تعالى حسب اقتضاء علمه بالمصلحة فيه وما يدل صريحا على ما ذكرناه ما رواه في الكافي عن هشام بن الحكم عن
ابي عبد الله ع في حديث الزنديق انه سأل ابا عبد الله ع فكان من سؤاله ان قال له فله رضا وسخط فقال ابو عبد الله ع
نعم ولكن ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين وذلك ان الرضا حال يدخل عليه فينقله من حال الى حال لان المخلوق اجوف
معتمل مركب للاشياء فيه مدخل وخالقنا لا مدخل للاشياء فيه لانه واحد واحدي الذات واحدي المعنى فرضاه ثوابه
وسخطه عقابه من غير شيء يتداخله فيهيجه وينقله من حال الى حال لان ذلك من صفة المخلوقين العاجزين المحتاجين هذا

فيهيجه

كلامه ونعم ما قال بعض افاضل اخواننا الالهيين كثّر الله امثالهم في العالمين وهذا المقام ما محصله ان التحقيق ان للارادة والمشية
جهة ثبات وهي ازلية وعين ذاته تعالى وجهة تجدد وهي اضافية حادثة مع حدوث الشيء والمراد كما ان العلم والقدرة كذلك الا
ان جهة الثبات في العلم والقدرة ادل على الكمال والبهاء حيث يوجب تخلف متعلقهما عنهما تحقق العلم والقدرة وان لم يكن
المعلوم والمقدور وذلك مما يعد غاية في كمال العلم والقدرة جدا فلذلك عددناهما من صفات الذات وجهة التجدد في المشية
والارادة ادل على العز والجلال حيث يوجب تخلف الشيء والمراد عنهما وذلك مما يعد في غاية العز والجلال ولذلك عددناهما من صفات (عدهم)
الفعل وخطاب الشرع انما هو مع الجماهير فينبغي ان يذكر في نعته تعالى معهم ما يكون ادل عندهم على الكمال واظهر في العز والجلال
ولنا في هذا المقام تحقيق لطيف ذكرناه في كتابنا المسمى بكوهر مراد فليرجع اليه من اراد **المسألة الخامسة** في سمعه وبصره
قد علم بالضرورة من الدين وثبت في الكتاب والسنة وانعقد عليه اجماع اهل الاديان على انه تعالى سميع بصير واليه اشار
بقوله والسمع دل على اتصافه بالادراك اي السمع والبصر دون الذوق والشم واللمس كما مر وقد ورد السمع بهما وان كان الادراك
يشملها جميعا قال المص في شرح رسالة العلم الادراك كالجنس للادراك الحسي والادراك العقلي والادراك الحسي انما يحصل بالالات
الجسمانية التي هي حواس والادراك العقلي انما يحصل للذات العاقلة من غير آلة ولذلك لا يدرك الحس نفسه ولا آلته فانه لا آلة وسط
بينه وبينها ويدرك الذات العاقلة نفسها وآلاتها وتعقلاتها اما الباري تعالى فكل من يعتقد انه جسم او مباشر للاجسام
فقد يمكن ان يصفه بالادراك الحسي وكل من ينزهه عن ذلك ينزهه عن هذا الوصف ولما كان السمع والبصر الطف الحواس و (برهم)
اشبهها بما نسب للعقل عبر بهما عن العلم في كثير من المواضع كما في قوله تعالى وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير
وفي قوله تعالى وتريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وفي غير ذلك من المواضع التي لا يمكن ان تعد ولذلك وصفوا الباري تعالى
بالسمع والبصر دون الشم والذوق واللمس وعنوا بهما العلم بالمبصرات والمسموعات وانما فرقوا بين السامع والسميع
والمبصر والبصير جميع ذلك من المباحث اللفظية واكثر المتكلمين يخصصون الادراك بالحسي ويتنازعون في جواز وصف الباري
تعالى به ثم في المراد منه اذا وصفوه فذهب بعضهم الى الاحساس وبعضهم الى العلم بالمحسوسات انتهى وقوله والعقل على استحالة
الالات اشارة الى تنزيهه تعالى عن الجسمية ومباشرة الاجسام فوجب من مجموع الدلالتين القول بكونه تعالى سميعا بصيرا من غير
آلة وجارحة وفي قوله والسمع دل الخ اشارة الى ضعف ما استدل به بعضهم على كونه تعالى سميعا وبصيرا وهو انه تعالى حي وكل
حي يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل ما يصح في حقه سبحانه يجب ان يكون ثابتا له بالفعل لبراءته عن القوة والامكان وذلك
لتوقفه على ان الحيوة في الغائب يقتضي صحة السمع والبصر غايته تشبيههم في ذلك بالشاهد بطريق السبر والتقسيم على ما ذكره امام
الحرمين فان الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر واذا صار حيا اتصف بهما ان لم يقم به آفة ثم اذا سبرنا صفات الحي لم نجد ما
يصحح قبوله لهما سوى كونه حيا لزم القضاء بمثل ذلك في حقه تعالى واما انه لا خلاف في ان المتصف بهما اكمل ممن لا يتصف بهما فلو لم يتصف
الباري تعالى بهما لزم كون الانسان بل الحيوانات اكمل منه تعالى وهو باطل قطعا على ما ذكره الغزالي ويرد على الاول انه يتوقف
على كونه حيا بحيوة مثل حياتنا المصححة للسمع والبصر وهو ممنوع وعلى الثاني ان كون المتصف بهما اكمل ممن لا يتصف بهما مسلم
في الشاهد واما في الغائب فهو ممنوع ولو سلم فالاولى التمسك بوجوب كونه تعالى منزها عن النقائص الثابت عندهم بالاجماع ولظهور
الدالة على ثبوت السمع والبصر اقوى من دلالة الظواهر الدالة على حجية الاجماع لكثرة المنوع والاعتراضات عليها فالاولى التمسك
في اثبات السمع والبصر بالظواهر القطعية انتهى هذا قال شارح المواقف في المحصل ان المسلمين اتفقوا على انه تعالى سميع بصير
لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى شانه بالمبصرات والمسموعات
وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وقال الناظر لو ادل فلاسفة الاسلام فانه وصفه تعالى

بالسمع

لكانت هذه الصور من جملة تلك الموجودات فيكون نظامها لا عن علم او عن علم اخر وبيّنه بل هذه الصور هي عين ذاته تعالى
من وجه وغيرها انه تعالى من وجه على ما ذكر في التكميل العرشي او عين ذاته تعالى حقيقة وغيرها انه تعالى اعتبارا على ما مرّ في التذنيب الاول
ومما يدل على ان علمه تعالى لا يتفاوت قبل وجود الاشياء وبعدها وانه على حال واحد ازلا وابدا ولا يتغير بتغير المعلوم قبلا وبعدا
فلو كان علمه بخصوص الاشياء انفسها عند وجوداتها العينية لكان علمه تعالى بها عند وجوداتها اشد انكشافا مما كانت
قبلها على ما اعترفوا به وادعوا الضرورة فيه سيما والعلم بها قبل الايجاد داعيا الى محض على زعم من ذهب منهم اليه ما رواه
في الكافي عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال سمعته يقول كان الله ولا شيء غيره ولم يزل عالما بما يكون فعلمه به قبل كونه
كعلمه به بعد كونه وعن ايوب بن نوح انه كتب الى ابي الحسن ع يسأله عن الله عز وجل انه كان يعلم الاشياء قبل ان خلق الاشياء وكونها
او لم يعلم ذلك حتى خلقها واراد خلقها وتكوينها فعلم ما خلق عند ما خلق وما كوّن عند ما كوّن فوقّع بخطه عليه السلام
لم يزل الله عالما بالاشياء قبل ان يخلق الاشياء كعلمه بالاشياء بعد ما خلق الاشياء الى غير ذلك مما روي عن اصحاب العصمة
والطهارة من ذرية خير اهل الرسالة والسفارة ع هذا آخر ما اردنا ايراده في شرح هذا المقام وتحقيق ذلك المرام
والله تعالى ولي الفضل والانعام واما قوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين فهو جواب عن اشكال على كونه تعالى
عالما بالامور المتجددة قبل وقوعها تقريره انها ممكنة لامتناع لحدوثها ويلزم على تقدير تعلق علمه تعالى بها ان يكون واجبة
ايضا والا لامكن ان لا توجد فينقلب علمه تعالى جهلا وهو مح وتقرير الجواب انها ممكنة لذواتها وواجبة لتعلق علمه تعالى فيكون   بها م
تجتمعهما باعتبارين وهو جواب تام قيل فيلزم وجوب صدور افعال العباد عنه تعالى وهو ينافي كونها اختيارية لهم كان
الجواب ما مرّ في مسئلة العام من الاعراض وسيأتي ايضا من ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون موجبا له ولا يلزم من وجوب الامور المتجددة
لئلا ينقلب علمه تعالى جهلا ان يكون وجوبها من العلم لجواز ان يكون ذلك لاسباب اخر كارادة العبد في افعاله على ما هو
الحق كما سيأتي في تدبير **المسئلة الثالثة** في انه تعالى حي قد علم بالظاهر من الدين وبيّنه الكتاب والسنة وانعقد اجماع اهل
الاديان بل جميع العقلاء على ان الباري تعالى حي وليس المراد من الحيوة ما هو من الكيفيات النفسانية وهي صفة تقتضي الحس والحركة
مشروطة باعتدال المزاج على ما مرّ في مباحث الاعراض بل هو صفة تصحح الاتصاف بالعلم والقدرة والاتصاف بالعلم والقدرة
يدل ضرورة على صحة الاتصاف بها وهذا معنى قوله والكلام في كون حيوته تعالى صفة زائدة على ذاته تعالى او عين ذاته كالكلام
في سائر صفاته الثبوتية فعند الصفاتية صفة زائدة على ذاته وعند غيرهم عين ذاته ومرجعها الى السلب اي عدم استحالة كونه عالما قادرا
كونه تعالى قادرا عالما على ما قال الشيخ في الهيات الشفا اذا قال له حي لم يعن الا هذا الوجود العقلي ماخوذا مع الاضافة   وهو عين م
الى الكل المعقول ايضا بالقصد الثاني والحي هو الدراك الفعال انتهى وقوله هذا الوجود العقلي مفاد انه المعقولة وقوله   اي م
مع الاضافة الى الكل اي الاضافة الاولية هي مبدئية للكل وقال المص في شرح رسالة العلم المسئلة الخامسة عشر في ان
كونه تعالى حيا هل يرجع الى كونه عالما او هو وصف زائد على ذلك المستند في اثبات الحيوة هو الذي ذكرناه وهو ان العقلاء
قصدوا ان وصفه تعالى بالطرف الاشرف من طرفي النقيض ولما وصفوه تعالى بالعلم والقدرة ووجدوا كل ما لا حيوة له يمتنع
الاتصاف بهما وصفوه بالحيوة لا سيما وهو اشرف من الموت الذي هو ضدها عندهم ونعم ما قال عالم من اهل بيت النبوة
هل سمّي عالما وقادرا الا لانه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكل ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق
مصنوع مثلكم مردود اليكم والباري تعالى واهب الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار يتوهم ان لله تعالى زبانيتين كما لها
فانها يتصوّرون عدمها نقصانا لمن لا يكونان له هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به فيما احسب واليه المفزع انتهى
المسئلة الرابعة في ارادته تعالى والدليل على ثبوت الارادة له تعالى بعد ما اتفق جمع ارباب العقول واهل الملل

على الاطلاق القول بانه تعالى مريد وشايع مجمع ذلك في كلام الله تعالى وكلام الانبياء وهو كونه تعالى قادرا فان القادر لا يصح ان يصدر
عنه من حيث هو قادر احد الطرفين بخصوصه لاستواء نسبة القدرة الى الطرفين بل لا بد من ان يتخصص ويترجح احد الطرفين
ليصح صدوره عنه ويكون ذلك الامر صفة شانها ذلك لامتناع التخصيص من غير مخصص واحتياج الواجب تعالى في فاعليته
الى امر منفصل ولا يمكن ان يكون المخصص هو مطلق العلم لكونه كالقدرة في تساوي النسبة الى الطرفين والى هذا اشار المصنف
بقوله وتخصيص بعض الممكنات دون بعض بالايجاد في وقت دون وقت يدل على ارادته ثم الفرق بين الارادة والاختيار
هو ان الاختيار ايثار لاحد الطرفين وميل اليه والارادة هي القصد الى تحصيل ما يؤثره ويميل اليه فكان المختار ينظر الى
الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يميل اليه هذا في الشاهد واما في الباري تعالى فيشبه ان يكون كلاهما
واحدا واما المشية ففي شرح المقاصد انه لا فرق بينها وبين الارادة الا عند الكرامية حيث جعلوا المشية صفة واحدة
ازلية يتناول ما شاء الله بها من احداث محدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المرادات ثم اختلفوا في ارادته تعالى فعند
الاشاعرة وجمهور معتزلة البصرة صفة قديمة زائدة على الذات قائمة بها كسائر الصفات الحقيقية عندهم وعند الجبائية
صفة زائدة قائمة لا بمحل وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات وعند النجار صفة سلبية هي
كون الفاعل ليس بمكره ولا ساه وعند الفلاسفة العلم بالنظام الاكمل وعند الكعبي ارادته لفعله تعالى العلم به ولفعل غيره الامر به
وعند المحققين من المعتزلة كابي الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام والجاحظ والعلاف والبلخي والخوارزمي العلم بما
في الفعل من المصلحة ويسميه ابو الحسين بالداعي واختاره المص فقال وليست زائدة على الداعي والا لزم التسلسل او تعدد القدماء
يعني لو كانت الارادة زائدة على الداعي الذي هو عين الذات لكانت اما حادثة في الذات على ما زعمه الكرامية او لا في محل
على ما زعمه الجبائية وعلى التقديرين يلزم التسلسل لان حدوث الارادة يستلزم ثبوت ارادة اخرى داعية مخصصة للاولى
فيعود الكلام فيها واما قديمة قائمة بذاته تعالى على ما زعمه الاشاعرة فيلزم تعدد القدماء واعلم ان ارادته تعالى عند جمهور المتكلمين
عبارة عن القصد الى تحصيل الفعل كما في الشاهد وعند الفلاسفة يمتنع القصد على الواجب تعالى لان الفاعل بالقصد يكون
فعله لغرض وكل قاصد للغرض مستكمل به سواء كان الغرض عائدا اليه او الى غيره لان ايصال النفع الى الغير اذا كان عن قصد
وشوق يكون استكمالا قال الشيخ في الاشارات الجود افادة ما ينبغي لا لعوض مستكمل به سواء كان العوض عائدا اليه او الى غيره
ولعل من يهب السكين لمن لا ينبغي ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض معامل وليس بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيره
حتى الثناء والمدح والتخلص عن المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن او على ما ينبغي فمن جاد ليشرف او ليمدح او ليحسن
به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو الذي منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود اليه واعلم
ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص انتهى وما قيل من انه لم لا يجوز ان يقصد احد شيئا
يجب لمحبته لمحض خيريته في نفسه لا لانه خير له فجوابه ان ما هو خير في نفسه لو لم يكن اولى به لم يكن ارادته قصدا بل يكون الداعي الى فعله مجرد
العلم بخيريته لا امر اخر فيكون ارادته عقلية محضة نعم الباري تعالى يجب ان يبتهج بذاته ابتهاجا اجل فيجب افعاله لا لاجل انه لان من احب
الاشياء احب اثاره فيثبتون لافعاله تعالى غرضا هو ذاته تعالى وهذا معنى قولهم انه تعالى هو الفاعل والغاية لكن مثل ذلك لا يصحح
تعلق القصد بافعاله لان القصد انما يكون عن شوق الى الملائم او موافق او لم يحصل لم يكن الفاعل على كماله فواجب الوجود ليس
فاعلا بالقصد عند الفلاسفة بل فاعل بالعناية فارادته تعالى عندهم عبارة عن عنايته اعني علمه بنظام الكل الذي هو السبب
لهذا النظام المشاهد على ما مر قال الشيخ في الهيات الشفا فذلك النظام لانه يعقله هو مستفيض كائن موجود وكل معلوم
الكون وجهة الكون عن مبدئه عند مبدئه فهو غير منافية وهو تابع لخيرية ذات المبدأ وكمالها المعشوقين لذاتيهما

يفيض

فذلك الشي

فذلك الشيء مراد لكن ليس مراد الاول على نحو مراد نا حتى يكون له بتقيم فيما يكون غرض فكانك قد علمت استحالة هذا وستعلم

بل هو لذاته مريد هذا النحو من الارادة العقلية ثم قال فواجب الوجود ليست ارادته مغايرة الذات لعلمه ولا مغايرة لمفهوم

لعلمه فقد بينا ان العلم الذي له هو بعينه الارادة التي له وهذه الارادة على الصورة التي حققناها التي لا يتعلق بغرض في فيض

الوجود يكون غير نفس الفيض هو الجود فقد كنا حققنا لك من امر الجود ما اذا تذكرته علمت ان هذه الارادة نفسها يكون جودا

وقال في رسالة في اثبات المبدأ الاول فصل في بيان ارادته هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته وهي مقتضى ذاته

وهي غير منافية له ولانه يعشق ذاته فهذه الاشياء كلها مرادة لاجل ذاته فكونها مرادة له ليس لاجل غرض بل لاجل ذاته

لانها مقتضى ذاته فليس يريد هذه الموجودات لانها هي بل لاجل ذاته ولانها مقتضى ذاته مثلا لو كنت تعشق شيئا لكان

جميع ما يصدر عنه معشوقا لك لاجل ذلك الشيء ونحن انما نريد الشيء لاجل الشهوة او اللذة او غيرهما من الاشياء لا لاجل

ذات الشيء المراد ولو كانت الشهوة واللذة او غيرهما من الاشياء شاعرة بذاتها وكان مصدر الافعال عنها ذاتها لكانت

مريدة لتلك الاشياء لذاتها لانها صادرة عن ذاتها والارادة لا تكون الا للشاعر بذاته وكل ما يصدر عن فاعل فانه اما

ان يكون بالذات او بالعرض وما يكون بالذات يكون اما طبيعيا واما اراديا وكل فعل يصدر عن علم فانه لا يكون بالطبع

ولا بالعرض فاذن يكون بالارادة وكل فعل يصدر عن فاعل والفاعل يعرف صدوره عنه ويعرف انه فاعله فان ذلك

الفعل صدر عن علمه وكل فعل صدر عن ارادة فاما ان يكون مبدأ تلك الارادة علما او ظنا او تخيلا مثال ما يصدر عن العلم

فعل المهندس والطبيب مثال ما يصدر عن الظن ما ينحو عن خطر ومثال ما يصدر عن التخيل فاما ان يكون شيئا يشبه شيئا

غالبا او طلبا لشيء يشبه شيئا حسنا لخاصة مشابهة الامر العالي او الامر الحسن ولا يجوز ان يكون كذلك فعل واجب الوجود

بحسب الظن او بحسب التخيل فان ذلك يكون لغرض ويكون معه انفعال فان الغرض يؤثر في ذي الغرض فاذن ينفعل عنه وواجب

الوجود بذاته واجب من جميع جهاته فان حدث فيه غرض من جهة انفعاله عن الغرض فلا يكون واجب الوجود بذاته فاذن

يجب ان يكون ارادته علمية ثم قال والاولى ان يفصل امر الارادة فنقول نحن اذا اردنا شيئا فانا نتصور ذلك الشيء تصورا

اما ظنيا واما تخيليا واما علميا ان ذلك الشيء المتصور موافق والموافق هو ان يكون حسنا او نافعا ثم يتبع هذا التصور

والاعتقاد شوق اليه الى تحصيله فاذا قوي الشوق حركنا القوة التي في العضلات الالية الى تحصيله ولهذا السبب يكون

افعالنا تابعة للغرض وقد بينا ان واجب الوجود تام بل فوق التمام فلا يصح ان يكون فعله لغرض فلا يصح ان يعلم ان شيئا

هو موافق له فيشتاقه ثم يحصله فاذن ارادته من جهة العلم ان يعلم ان ذلك الشيء كونه خير من لا كونه وان وجود ذلك

يجب ان يكون على الوجه الفلاني حتى يكون وجودا فاضلا فلا يحتاج بعد هذا العلم الى ارادة اخرى ليكون الشيء موجودا

بل نفس علمه بنظام الاشياء الممكنة على الترتيب الفاضل هو سبب موجب لوجود تلك الاشياء على النظام الموجود والترتيب

الفاضل فلوازم ذاته اعني المعلومات لما يعلمها ثم رضيها بل لما كان صدورها عن مقتضى ذاته كان نفس صدورها

عنه نفس رضاه بها فاذا لم يكن صدورها عنه منافيا للذات بل مناسبا لذات الفاعل ولما كان غير منافية وكان مع

ذلك يعلم الفاعل انه فاعله فهو مراده لانه مناسب له فنقول هذه المعلومات صدرت عن مقتضى ذات واجب الوجود بذاته

المعشوقة له مع علمه بانه فاعلها وعلتها وكلما صدر عن شيء على هذه الصفة فهو غير مناف لذات الفاعل وكل فعل

يصدر عن فاعل وهو غير مناف له فهو مراده فاذن الاشياء كلها مرادة للواجب الوجود وهو المراد الخالي عن العرض لان

العرض في رضا صدور تلك الاشياء عنه انه مقتضى ذاته المعشوقة فيكون رضاه بتلك الاشياء لاجل ذاته انه فيكون الغاية

في فعله ذاته ومثال هذا اذا احب شيئا لاجل انسان كان المحبوب بالحقيقة هو ذلك الانسان فكذلك المعشوق

التحرير

نظاير

المطلق هو ذاته ومثال الارادة فينا انا نريد شيئا فنشتاق اليه لانا محتاجون اليه وواجب الوجود يريد على الوجه الذي
ذكرناه ولكنه لا يشتاق اليه لانه غني عنه فالغرض لا يكون الا مع الشوق فانه يتألم لطلب هذا متى لانه مشتهاه وحيث لا يكون
الشوق لا يكون الغرض انتهى وهذا الذي نقلناه من هذه الرسالة ذكره بعينه في التعليقات وقال ايضا في التعليقات في العناية
هي ان يعقل الواجب الوجود بذاته ان الانسان كيف يجب ان يكون اعضاؤه والسماء كيف يجب ان يكون حركتها ليكونا فاضلين

متعلقه

ويكون نظام الخير فيهما موجودا من دون ان يتبع هذا العلم شوق او عرض آخر شيء علمه بما ذكرناه مع موافقة علمه لذاته
المعشوقة له فان الغرض وبالجملة النظر الى الاسفل اعني لو خلق الخلق طالبا الغرض اعني ان يكون الغرض الخلق والكمالات الموجودة
في الخلق اعني ما ينبع الخلق طالبا لكان لم يكن لو لم يخلق وهذا لا يليق بما هو واجب الوجود من جميع جهاته فان قال قائل انا قد نفعل
افعالا بلا غرض ولا يكون لنا فيه نفع كالاحسان الى انسان من دون ان يكون لنا فيه فائدة فكذا للشيخ ان يكون واجب الوجود
يخلق الخلق لاجل الخلق لا لغرض آخر ينبع الخلق كالمحسن الى انسان فاقلنا ان مثل هذا الفعل لا يخلو عن غرض فانا نريد الخير بما
ليكون لنا اسم المحسن او ثواب او شيء هو اولى بان يكون لنا من ان لا يكون انتهى وقال في الرسالة ان الغرض اعني العناية هو سبب
ذات نصيبه الفاضل علاعبيان لم يكن فلا يجوز ان يكون للواجب الوجود بذاته الذي هو تام امر يجعله على صفة لم يكن عليها فانه
يكون ناقصا من تلك الجهة وتلك الصفة اما ان يكون فضيلة او نقصانا وعلى جميع الاحوال لا يليق به لا النقصان ولا التكميل
ثم قال وقد عرفنا ارادة واجب الوجود بذاته وانها بعينها علمه وهو بعينها عنايته وان هذه الارادة غير حادثة وبينا انه انما
لنا ارادة على هذا الوجه انتهى اذا عرفت هذا فاعلم ان الاشبه ان مراد محققي المعتزلة من كون الارادة عين الداعي الذي هو
العلم بالاصلح انما هو الذي ذهب اليه الفلاسفة على ما ذكرنا فيكون الواجب تعالى عندهم ايضا فاعلا بالعناية وان لم يقولوا
به بحسب اللفظ والغرض تصحيح اطلاق الارادة عليه تعالى وبالجملة القصد امر معلوم الذي هو بحسب اللغة والعرف يعني القصد التابع
للشوق فان ذلك ممتنع عليه تعالى وبالجملة القصد امر معلوم بالوجدان لا يمكن ان يكون عين العلم ولا عين الذات فكل من قال
بكون الارادة عين العلم لا ينبغي ان يكون مراده بها هو القصد فيكون مراده انه تعالى فاعل بمجرد العلم المتعلق بالخيرية والمصلحة
في الفعل فيكون ارادته عقلية محضة وهذا هو مراد الفلاسفة من الفاعل بالعناية فهؤلاء الصوفية يوافقونهم في المعنى
الذي هو مرادهم من العناية وان لم يوافقوهم في اصطلاح الفاعل بالعناية بحسب اللفظ ثم ان من لم يقل بالعناية والعلم المتقدم
في الواجب تعالى من المنتسبين الى الفلسفة كصاحب الاشراق قال بكونه تعالى فاعلا بالرضا وهو ما يكون فعله مقارنا من غير تقدم
للعلم على الفعل وانت خبير بان هذا لا يكون من الفاعل بالارادة والاختيار في شيء فان الفاعل المختار ما يكون فعله صادرا

العلم

عن علم سواء كان ذلك مستتبعا للقصد كما في الفاعل بالقصد او لا كما في الفاعل بالعناية فان كليهما داخلان في الفاعل المختار
فاما الفاعل بالرضا فليس فعله عن علم اصلا وان كان مقارنا للعلم فلا يكون من الفاعل المختار بل هو من الفاعل بالايجاب
فان الموجب لا يكون فعله عن علم سواء كان مقارنا له كما في الفاعل بالرضا او لا كما في الفاعل بالطبع فعند من ينفي العلم
عن الواجب تعالى مطلقا كما مر نقلا عن بعضهم لا بد ان يكون تعالى فاعلا بالطبع وعند من يقول بالعلم الحضوري المقارن فقط
كصاحب الاشراق يكون فاعلا بالرضا وكلاهما داخلان في الفاعل الموجب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واعلم ان الامام
الرازي ايضا في المباحث المشرقية رجع الى مسلك المحققين في ارادته تعالى فقال واذا كانت ارادة الله تعالى دائمة الوجود لم يكن
تلك الارادة قصدا الى التكوين لان القصد الى الشيء يستحيل بقاؤه بعد حصول ذلك الشيء فثبت ان ارادة الله تعالى
ليست عبارة عن القصد بل الحق فيه معنى كونه مريدا انه تعالى يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود في الكل انه كيف
يكون وذلك يكون لا محالة كائنا مستفيضا وهو غير مناف لذاته فان المبدأ الاول يعلم المبدأ بفيضانه عنه وانه غير

مناف لذاته

الكلي لا على الوجه الجزئي فقيل لهم لا يمكن ان ينكر وجود الجزئيات على وجه الجزئية المتغيرة وكل موجود فهو فى سلسلة الحاجة
الى البارى تعالى الذى هو مبدء علته الاولى بعينه وعندكم ان العلم التام بالعلة التامة يستلزم العلم التام بمعلولها وان علم
البارى تعالى بذاته اتم العلوم فانتم بين ان تعترفوا بعلمه تعالى بالجزئيات على وجه الجزئية المتغيرة وبين ان تقروا بانثلام احدى المقدمات
المذكورة اذ من الممتنع ان يستثنى من الاحكام الكلية العقلية بعض جهاتها الداخلة فيها كما يستثنى فى الاحكام النقلية بعضها
نصوصها الادلة السمعية فهذه على المذهب المشهورة واما التحقيق فى هذا الموضع فيحتاج كما تقدم الى لطف قريحة ثم
قال العبد بتمهيد مقدمة محصلها ان الكثرة العددية اما ان يكون لحادها غير قارة او يكون قارة والاول لا يمكن ان يوجد
الا مع زمان او فى زمان لان العلة الاولى للتغير على هذا الوجه فى الوجود هو الموجود الغير القار لذاته الذى ينصرم ويتجدد
على الاتصال وهو الزمان والثانى لا يمكن ان يوجد الا فى مكان او مع مكان لان العلة الاولى للكثرة على هذا الوجه
انما هو الموجود الذى يقبل الوضع لذاته ويلزمه التجزى باجزاء مختلفة الاوضاع وكل موجود يكون شانه ذلك فهو مادى
فالطبايع اذا تحصلت فى اشخاص كثيرة يكون الاسباب الاولى لتعيين اشخاصها اما الزمان كما فى الحركات او المكان كما
فى الاجسام او كلاهما كما فى الاشخاص المتغيرة المتكثرة الواحدة الواقعة تحت نوع وما لا يكون زمانيا ولا مكانيا فلا
يتعلق بهما ويتنفر العقل من اسناده اليهما كما اذا قيل الانسان من حيث طبيعته الانسانية متى يوجد او اين يوجد او
كون الخمسة نصف العشرة فى اى زمان يكون او فى اى بلد يكون بل اذا تعين شخص منها كهذا الانسان او هذه الخمسة
والعشرة فقد يتعلق بهما بسبب تشخصها بهذه العبارة منقود الى المقصود ونقول اذا كان المدرك متعلقا بزمان
او مكان فانما يكون هذه الادراكات منه بالة جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة او غيرها فانه يدرك
المتغيرات الحاضرة فى زمان معين فى ذلك الزمان ويحكم بوجودها ويفوته ما يكون وجوده فى زمان غير ذلك الزمان
ويحكم بعدمه بل يقول انه كان او سيكون وليس الآن ويدرك المتكثرات التى يمكن له ان يشير اليها ويحكم عليها بانها
فى اى جهة منه وعلى اى مسافة من تعينت عنه واما المدرك الذى لا يكون كذلك ويكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا
بالكل عالما بان اى حادث يوجد فى اى زمان من الازمنة وكم يكون من المدة بينه وبين الحادث الذى يتقدمه او
يتاخر منه ولا يحكم بالعدم على شئ من ذلك بل بدل ما يحكم المدرك الاول بان الماضى ليس موجودا فى الحال يحكم
هو بان كل موجود فى زمان معين لا يكون موجودا فى غير ذلك الزمان من الازمنة التى يكون قبله او بعده ويكون
عالما بان كل شخص فى اى جزء يوجد من المكان واى نسبة يكون بينه وبين ما عداه مما يقع فى جميع جهاته وكم يكون الابعاد
بينهما جميعا على الوجه المطابق للوجود ولا يحكم على شئ بانه موجود الان او معدوم او موجود هناك او معدوم او حاضر
او غائب لانه ليس بزمانى ولا مكانى بل نسبته جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة وانما يختص بالان او بهذا المكان او
ذلك المكان او بالحضور والغيبة او بان هذا الجسم قدامى او خلفى او تحتى او فوقى من يقع وجوده فى زمان معين وعلمه تعالى
بجميع الموجودات اتم العلوم واكملها وهذا هو المعنى بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلى فالمراد بطى السموات التى هى جامع
الامكنة والازمنة كلها كطى السجل للكتب فان القارى للسجل يتعلق نظره بحرف حرف على الولاء ويغيب عنه ما تقدم نظره اليه او
تاخر عنه اما الذى بيده السجل مطويا يكون نسبته الى جميع الحروف نسبة واحدة ولا يفوته شئ منها وظاهر ان هذا النوع
من الادراك لا يمكن الا لمن يكون غير زمانى وغير مكانى ويدرك لا بالة ولا بالات ولا بتوسط شئ ولا بصورة من الصور
ولا يمكن ان يكون شئ من الاشياء كليا او جزئيا على اى وجه كان الا وهو عالم به فلا يعزب عنه مثقال ذرة الا يعلمها ولا حبة
فى ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين الا وجميعها ثابتة عنده فى الكتاب المبين الذى هو دفتر الوجود

هو بكل

كز

من كل شيء مما مضى ويحضر او يستقبل او يوصف بهذه الصفة على اي وجه كان اما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي المذكور فهو
انما يصح لمن يدرك ادراكا حسيا بالآلة الجسمانية في وقت معين ومكان معين وكما نرى ان الباري تعالى عالم بالمذوقات
والمشمومات والملموسات ولا يتوقف انه ذائق او شام او لامس لانه منزه عن ان يكون له حواس جسمانية ولا يشتمل ذلك في تنزيهه بل
يؤكده فكذا نقول العلم بالجزئيات المتشخصة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية ممتنع عنه لا يشتمل في تنزيهه بل يؤكده ولا يوجب له تغيرا
في ذاته الوحدانية ولا في صفاته الذاتية التي يدركها العقول انما يوجب التغير في معلوماته ومعلولاته وفي الاضافات التي
بينه وبينها فقط فهذا ما عندي من التحقيق في هذا الموضع انتهى كلام المصنف في شرح الاشارات رسالة العلم واقول على القول
بالعلم الحضوري لا حاجة الى ذلك التطويل ولا الى الفرق بين من يتعلق بزمان ومكان ومن لم يتعلق بهما فان مناط المدركية
تحقق الاضافة الحضورية الا ترى ان صاحب الاشراق يرى الابصار بالاضافة الاشراقية للنفس الى المبصر ويرى علمها
بالبدن والقوى بالاضافة التسلطية اليها مع تعلقها بالزمان والمكان وهذه الاضافة الحضورية متحققة على قولهم
بين الباري تعالى وبين جميع معلولاته في اوقات تحققها ولا حاجة ايضا الى كون نسبته تعالى الى جميع الازمنة واحدة في ذلك مع
ان ذلك ليس من مذهبه والا فلا حاجة الى الفرق بين المعلومات الغريبة والعينية بكون علمه تعالى بالاولى بحصول ذواتها
العينية وبالثاني بحصول صورها في الاولى على ما عرفت من مذهبه فلا حاجة ايضا الى نفي تعلمه بشيء مما مضى او يستقبل
في الحال العيني ولا فرق بينه وبين المدركات الاولية في ذلك نعم امثال ذلك انما يلائم مذهب من زعم انه ليس بالنسبة اليه تعالى ماض
ولا حال ولا مستقبل بل نسبة جميع الازمنة اليه تعالى واحدة كنسبة جميع الامكنة وانه لا يتغير بالنسبة اليه تعالى شيء من الاشياء
بل التغير انما هو فيما بينها وبقياس بعضها الى بعض كما مر في المباحث السابقة وقد قلنا هناك ان هذا المذهب متوهم
من هذا الكلام من المصنف كيف ولو كان مراد المصنف ذلك لصح منه ما ذكرناه ولما صح ان يحكم ان ذلك مما يوجب التغير في معلوماته
ومعلولاته والاضافات التي بينه وبينها فانه اذا لم يكن واقعا بالنسبة اليه تعالى لم يوجب تغير اضافته اليها ايضا وبالجملة هذا
الكلام من المصنف ليس على ما ينبغي بل هو مناسب لمذهب القائلين بالعلم الحصولي ومأخوذ من كلام الشيخ وغيره من الحكماء في بيان كيفية
علمه تعالى بالجزئيات وانه لا يدخل في علمه تعالى ماض ولا حال ولا مستقبل لان علمه تعالى ليس مستفادا من الاشياء ليمكن ان يدخل
فيه شيء من ذلك بحسب تعلق الاشياء بالازمنة الثلثة بل علمه تعالى بالاشياء انما هو من ذاته المنزهة عن الوقوع في شيء من الازمنة
وسابق بالذات على الاشياء فلا مجال لدخول شيء من الازمنة فيه بالتخصيص وحينئذ فظهر وتبين من تضاعيف ما ذكرنا في هذا
المقام لمن تامل حق التأمل ان الحق الحقيق بالتحقيق والقول الحري بالتصديق انما هو ان علمه تعالى بجميع الموجودات الكلية والجزئية
والحادثة والقديمة انما هو من ذاته تعالى في ذاته بحيث يطابق الوجود وينطبق عليه النظام الموجود وهذا العلم هو سبب
منشأ هذا النظام المعقول في الاشياء الموجودة من الازل الى الابد في الطول والعرض فلا يعزب عن هذا العلم مثقال ذرة
في السماء ولا في الارض سواء سمي هذا العلم حصوليا او اتحاديا او اجماليا او تفصيليا بعد ما كان المراد من الحصولي غير الحصول
من الاشياء في ذاته تعالى ومن الاتحادي غير الاتحاد المعروف بين الاشياء الظاهر الاستحالة ومن الاجمالي غير الذي فهمه المتأخرون
بل ما ذكرناه في تفسير كلام الشيخ المنقول عن كتاب النفس ومن التفصيلي غير التفصيل الذي يلزم منه الكثرة العارضة للموجودات
على ما عرفت في كلام ابن رشد ولا يوجب تغير المعلوم التغير في هذا العلم لكون العلم بالمتغير غير مستفاد من الاشياء المتغيرة ليكون
من تغيرها متغيرا كما في علمنا بالجزئيات المتغيرة من طريق الحواس ومن سبيل الاشارة الحسية على ما مر ولهذا اعني لكون
هذا العلم غير مستفاد من الاشياء لا يصح كون هذا العلم حصوليا بالمعنى كون حصول الامر المباين كاينا في العالم ولوجوب كون
هذا العلم سببا لنظام جميع الموجودات لا يجوز ان يكون بالصور القائمة بذاته تعالى او بذوات المعلول الاول او الا

١٠

لكانت

بالسمع والبصير مستفاد من النقل وانما لم يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل واذا نظر في ذلك من حيث العقل
لم يوجد له وجه سوى ما ذكره هؤلاء فان اثبات صفتين يتميز بهما عن سمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والاولى
ان يقال لما ورد النقل بهما امنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان الا بالالتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما
انتهى ولعل المراد هذا هو معنى قوله والسمع دل على اتصافه تعالى بالادراك والعقل على استحالة الالات فتدبر وقريب
من هذا ما قال الشارح العلامة رحمه الله في شرح هذا الكلام اتفق المسلمون كافة على انه تعالى مدرك واختلفوا في معناه
فالذي ذهب اليه ابو الحسين ان معناه علمه بالمسموعات والمبصرات واثبت الاشعرية وجماعة من المعتزلة له صفة زائدة على العلم
والدليل على ثبوت كونه تعالى سميعا بصيرا السمع فان القران واجماع المسلمين دل على ذلك اذا عرفت هذا فقول السمع والبصر
ههنا انما يكون بالالات جسمانية وكذا غيرهما من الادراكات وهذا الشرط ممتنع في حقه تعالى بالعقل فاما ان يرجع الى ما
ذهب اليه ابو الحسين واما الى صفة زائدة غير مفتقرة الى الالات في حقه تعالى انتهى **المسئلة السادسة** في كلامه تعالى اعلم
ان لفظ الكلام حقيقة في هذا الملفوظ المسموع المركب من الاصوات والحروف وقد يطلق ويراد به التكلم اعني القدرة
على القاء الكلام بالمعنى الاول وهذا المعنى الثاني هو صفة المتكلم قائم به والكلام بالمعنى الاول هو ما به التكلم وليس صفة
للمتكلم ولا قائما به بل هو قائم بالهواء لكونه من جنس الاصوات كما عرفت في مباحث الاعراض وهذا اعني التكلم والقاء الكلام
يتوقف منا على آلة وجارحة لا محالة وقد اخبر الانبياء بان الله تعالى متكلم وجاؤوا بكلام اخبروا انه كلام الله تعالى وهو منقسم
الى اخبار وامر ونهي الى غير ذلك من اقسام الكلام وقد دل المعجزة على صدقهم وهو امر ممكن فانه وان كان متوقفا فينا
على الالة وممتنع صدوره عنا بدونها لكن لا يدل ذلك على كونه ممتنعا في حقه تعالى ايضا بدون الجارحة والالة لعموم
قدرته التامة وضعف قدرتنا الناقصة وكلما اخبر الانبياء عن الله تعالى من الممكنات يجب تصديقهم فيه على ما اخبروا به
من غير تاويل وصرف عن ظاهره وهذا معنى قوله وعموم قدرته يدل على ثبوت الكلام اي بعد ضم اخبار الانبياء كما عرفت
فالكلام الذي هو صفته تعالى هو بمعنى التكلم فان المتكلم هو من قام به التكلم لا من قام به الكلام بهذا المعنى واطلقوا
القول بان القران قديم وان من قال بخلق القران وحدوثه مبتدع او كافر ثم لما راوا ان الكلام بهذا المعنى الذي حقيقته
ليست الا الاصوات والحروف الحادثة لا يجوز ان يكون قائما بذاته تعالى اخترعوا امرا لا اسم وسموه بالكلام النفسي وقالوا
انه هو مدلول الكلام اللفظي واراد وابه غير العلم بالمدلولات الالفاظ وغير ارادة القائل الكلام وغير القدرة على ذلك
وغير جنس النفس وقالوا انه امر قائم بنفسه ليس بخبر ولا امر ولا نهي الى غير ذلك ولا يدخل فيه ماض ولا حال ولا
استقبال وقالوا ان الكلام حقيقة ليس الا ذلك واللفظي انما يسمى كلاما لدلالته على ذلك وعمدة ما تمسكوا به في ذلك الامر
الاول هو ما عول عليه امامهم في المحصل هو قول الشاعر ما في الفؤاد غير الامور المذكورة الذي سموه كلاما نفسيا
مع اني لا اظن ان عاقلا يجد في نفسه هذا الامر المحال ونعم ما قال المصنف في نقد المحصل فقد صارت مسئلة قدم الكلام
الى ان قام العلماء بها وقعد وضرب للخلفاء الاكابر لاجلها بالسوط بل بالسيف متنبه على هذا البيت الذي قاله الاخطل
والاعجب تكفيرهم من يابى القول بهذا الامر المحال قال شارح المقاصد وعلى البحث والمناظرة في ثبوت الكلام النفسي
كونه هو القران ينبغي ان يحمل ما نقل من مناظرة ابي حنيفة وابي يوسف ستة اشهر ثم استقر رايهما على ان من قال بخلق القران
فهو كافر انتهى والثاني هو ما قالوا من ان المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل اخر للقطع بان موجد الحركة
في جسم اخر لا يسمى متحركا والجواب ما مر من ان المتكلم من قام به الكلام بمعنى التكلم وهو القدرة على ايجاد الكلام بمعنى ما به التكلم
وهو ما يلقيه المتكلم الى غيره لاظهار ما في ضميره اعني الالفاظ الدالة على المعاني بحسب الوضع وليس المتكلم من قام به الكلام

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل
اللسان على الفؤاد دليلا وانما
العجب منهم من ابن هو قوله انه مراد الشاعر

تمت
بمباشرة اقل الخليقة بل لا شيء
ابن مرحمت قعفر انشا ملا اخوند
ملا محمد علي الخراساني تبيح عبيد
الحسين